Tzvetan Todorov

La conquista dell'America

Il problema dell'«altro»

EINAUDI TASCABILI

Dello stesso autore nel catalogo Einaudi

Critica della critica

I formalisti russi

Michail Bachtin

Noi e gli altri

Racconti aztechi della Conquista

(con G. Baudot)

Le morali della storia

Tzvetan Todorov

La conquista dell'America
Il problema dell'«altro»

Nota introduttiva di Pier Luigi Crovetto

Einaudi

INDICE

Indice delle illustrazioni

In *Das Trachtenbucb von Christoph Weiditz,* Berlin 1927. (Biblioteca Nazionale, Parigi).

8-9. Le crudeltà degli spagnoli, illustrazioni di Théodore de Bry.

In B. de Las Casas, *Brevísima relación* (trad. latina), Frankfurt 1598. (Biblioteca Nazionale, Parigi).

10. Uso delle pelli scuoiate.

In *Codice fiorentino,* II, 21. (Biblioteca Laurenziana, Firenze).

11. Diego Rivera, *Cortés e Las Casas*, affresco.

Palazzo Nazionale, Città del Messico.

12. Scena di cannibalismo.

In *Codice fiorentino,* IV, 9. (Biblioteca Laurenziana, Firenze).

13-14. Sacrifici umani.

In *Codice fiorentino*, II, Appendice. (Biblioteca Laurenziana, Firenze).

15. Ritratto di Moctezuma.

In *Manoscritto Tovar,* John Carter Brown Library, R.I., Usa.

16. Il serpente acquatico.

In *Codice fiorentino,* XI, *5.* (Biblioteca Laurenziana, Firenze).

Nota introduttiva

La riproposta, a dieci anni dall'uscita per le Editions du Seuil e a sette dalla prima traduzione italiana, di *La conquista dell' America* è occasione per rivedere alcuni dei giudizi affrettati quanto ingenerosi di allora. Principale capo di imputazione a carico di Tzvetan Todorov, quello di aver sconfinato in territori altrui: un'accusa, insomma, di leso specialismo, di usurpazione delle competenze degli storici della Conquista. A partire di qui, in molti procedettero a segnalare errori e imprecisioni, insufficienti «contestualizzazioni», improvvide semplificazioni e omissioni, e via distinguendo e censurando. Gli inviti a valutare il libro *iuxta propria principia*, suonarono così come voci e petizioni isolate.

E tuttavia appare oggi ancor più chiaramente di allora che il senso del libro di Todorov è un altro. Non una storia della conquista dell'America (non fosse che per quella intenzionale riduzione del campo di indagine all'ambito messicano, con il sacrificio dell'area andina, segnata da una ben altrimenti risoluta resistenza all'invasore) quanto una «storia della scoperta che l'io fa dell'altro» (p. 5). Che Todorov abbia rivolto la sua attenzione alle isole antillane, agli altipiani dell'Anahuac e agli eventi che vi si svolsero negli anni che segnano l'entrata «in questo nostro tempo così nuovo e così diverso da ogni altro» (la definizione è tratta dalla *Historia de las Indias* di Las Casas) è conseguenza del fatto che proprio allora, su quegli scenari, si verificò «l'incontro più straordinario della storia occidentale», quello con l'«altro assoluto», con il «diverso» per eccellenza. Che poi a questo evento l'autore si accosti in

veste più «di moralista» che «di storico» dipenderà segnatamente dall'esito di quell'impatto: «il più grande genocidio della storia dell'umanità», una sorta di anticipazione dei massacri di cui è costellata la storia della colonizzazione delle periferie del mondo. Nessuno stupore se la storia diviene a pieno titolo *esemplare*, percorsa da commozione, indignazione e ammonimenti.

Alla luce di quanto detto, *La conquista dell'America* va considerata per quello che è (e che il sottotitolo *Il problema dell'«altro»* designa): parte di una tetralogia, dopo *Il principio dialogico* del 1981, e prima dei *Racconti aztechi della Conquista* del 1983 (tr. it. Einaudi, 1988) e del recentissimo *Noi e gli altri* (sottotitolo: *La riflessione francese sulla diversità umana)* del 1989 (tr. it. Einaudi, 1991). Tetralogia che si apre nel nome di Michail Bachtin e nel segno del «dialogismo». E sintomatica, a precisare il ruolo dell'«altro» nel «compimento dell'autocoscienza individuale», una citazione da *L'autore e il personaggio nell'attività estetica*, scritto dallo studioso russo tra il 1922 e il 1924: «tutto ciò che tocco – a cominciare dal mio stesso nome – perviene alla mia coscienza dal mondo esterno, passando attraverso la bocca degli altri, con la loro intonazione, la loro tonalità emozionale, e i loro valori. Inizialmente non prendo coscienza di me se non attraverso gli altri…». Concetto che Bachtin precisa nel *Dostoevskij:* «L'essere dell'uomo è una comunicazione profonda. Essere significa comunicare. Essere significa essere per l'altro e, attraverso l'altro, per sé. L'uomo non possiede un territorio "interno" sovrano. Egli è integralmente e sempre su una frontiera: guardando dentro di sé, guarda negli occhi altrui o attraverso gli occhi altrui. Non posso fare a meno dell'altro, non posso divenire me stesso senza l'altro».

Ora, per Todorov, quel che vale per gli individui, vale anche per i gruppi (interni a una società o coincidenti con

società distinte). Nel dialogo e nella comunicazione con l'Islam, con l'Estremo Oriente e più determinatamente con il Nuovo Mondo, la cultura occidentale conquista piena coscienza di sé e rappresenta il proprio passaggio da uno stadio «insulare» a uno «relazionale». È in forza di ciò che la sua storia mitica, fondata sul presupposto della centralità del suo soggetto («È caratteristico di essa il fatto che il mondo reale dell'esperienza sia interamente circondato da un mondo immaginario abitato da dèi sovrumani da un lato e da mostri subumani e innaturali dall'altro: uomini dalla testa di cane, uomini con la coda, amazzoni, cannibali, giganti», E. Leach, «Anthropos», in *Enciclopedia Einaudi*), diviene laica e policentrica. La storia della Conquista si converte così in una intrigante avventura semiotica. I cui esiti si giocano anche, se non soprattutto, nei termini di un «dialogo» con l'altro e nel sempre più pieno riconoscimento della sua «diversità e autonomia». Un dialogo che, attraverso quella forma superiore di egualitarismo che è il prospettivismo lascasiano («nel quale ognuno è messo in rapporto con i valori propri, anziché essere commisurato a un ideale unico», p. 233, condurrà a fine secolo all'inquietante relativismo del *De l'infinito, universo e mondi* di Giordano Bruno: «"Cossì non è più centro la terra che qualsivoglia altro corpo mondano, e non son più certi determinati poli alla terra che la terra sia un certo e determinato polo a qualch'altro punto dell'etere e spacio mondano; e similmente de tutti gli altri corpi; li quali medesimi, per diversi riguardi, tutti sono e centri e punti e zenithi ed altre differenze. La terra, dunque, non è assolutamente in mezzo all'universo, ma al riguardo di questa nostra reggione" (Dialogo II). Non solo la terra – annota Todorov – non è più il centro dell'universo, ma nessun punto fisico lo è; la stessa nozione di centro ha senso solo in relazione ad un punto di vista particolare: centro e

periferia sono nozioni puramente relative, come quelle di civiltà e di barbarie (e ancor più di queste). “Nell’universo non è mezzo né circonferenza, ma, se vuoi, in tutto è mezzo ed in ogni punto si può prendere parte di qualche circonferenza a rispetto di qualche altro mezzo o centro” (Dialogo V)» (pp. 233-34).

Come riuscirono sparute minoranze di europei ad aver ragione di immense moltitudini? A questo proposito, gli storici forniscono le loro ineccepibili spiegazioni: il peso delle armi da fuoco, il ruolo dei cani e dei cavalli, in generale uno squilibrio tecnologico a favore degli invasori; da ultimo, le profonde divisioni in campo indigeno, che consentirono al conquistador di guadagnare alla propria causa legioni di alleati. In aggiunta a tutto ciò, Todorov sottolinea con particolare vigore lo «scarto» nella «percezione» degli avversari. Il fatto è – argomenta – che gli europei parvero agli indigeni d’America, immersi nella loro «intransitiva» insularità, esseri sovrumani, stravaganti centauri («alcuni credettero che cavallo e cavaliere fossero una sola persona»), reincarnazioni o figure del dio civilizzatore Quetzalcoatl, partito verso Oriente e di cui si attendeva come prossimo il ritorno. Non sarà un caso se, al disorientamento che consegue a questa usurpazione di prerogative divine da parte degli stranieri, corrisponderà la caduta di decifrabilità del mondo («La comprensione è perduta, la saggezza è perduta», *Chilam Balam*), l’improvvisa afasia dei libri sacri («Chi sarà il profeta, chi sarà il sacerdote che rivelerà il vero senso della parola contenuta in questo libro?», la renitenza degli dèi a favorire il riscatto di un universo avvilito («Essi chiesero loro di assisterli e conceder loro la vittoria sugli spagnoli e sugli altri loro nemici. Ma doveva essere troppo tardi, perché non ebbero più risposta dai loro oracoli; pensarono allora che gli dèi fossero diventati muti o fossero morti» (pp. 75-76).

Un libro profondamente «dialogico» nella sua struttura profonda, dunque; e che si presenta dialogico anche in superficie. A colloquiare tra loro sono i testi, a volte noti, sovente tratti da archivi polverosi e inaccessibili. E un libro, inoltre, serratamente strutturato: diviso in quattro parti, intitolate con quattro predicati in serie ascendente: «scoprire», «conquistare», «amare», «conoscere». Per ciascuno di essi, un soggetto esemplare: Cristoforo Colombo incarna la «figura» dello scopritore, Hernán Cortés quella del conquistatore; quindi Bartolomé de Las Casas, difensore degli indigeni, e infine Durán e Sahagún, religiosi etnologi tra i tanti che nel primo secolo dopo la conquista spirituale si dedicarono a raccogliere i reperti del patrimonio delle culture sconfitte e a salvarli dalla distruzione. Quattro soggetti storici, testimoni e cronisti dell'evento, che qui vengono sorpresi e presentati nella veste di «dialoganti» (titolari di un dialogo il più delle volte «inceppato») con l'universo inedito e sconosciuto.

Al pari di Ulisse, che vive il ritorno alla sua isola come compiacimento di sé, conferma dei propri saperi e misconoscimento dell'altro (così Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, uno dei testi di riferimento della *Conquista dell'America*), Colombo muove alla ricerca del «nuovo» per trovarvi la conferma di sé e della sua «vecchia» cultura: «scopre l'America, ma non gli americani». Irretito in un'«ammirazione intransitiva» per la natura dei tropici, a suo agio nell'interpretare i «segni» dell'ambiente («I segni della natura sono degli indizi, delle associazioni stabili tra due entità e basta che l'una sia presente per poter subito inferire l'esistenza dell'altra», p. 30), si rivela del tutto incapace a decifrare i segni degli uomini. Quale il motivo? La ragione – secondo Todorov – è tutta interna alla sua cultura. Egli non possiede la nozione di codice. Gli è estraneo il senso della correlazione tra gli «elementi assunti

sul piano dell'espressione (la lingua) e quelli che appartengono al piano del reale». Sarà la sua totale insensibilità linguistica a escluderlo dalla comunicazione con i nativi, negati come uomini, relegati al rango di cose, confusi con la circostante natura.

Diverso l'atteggiamento di Cortés. Egli si insedia al centro dell'universo indigeno, ne studia il linguaggio, ne interpreta il magico diffuso e lancia una serie di messaggi linguistici e simbolici per agire sull'«altro» e piegarlo al proprio dominio. Cortés «comprende», ben sapendo che solo comprendendo può «prendere». Se Colombo riusciva a stabilire una comunicazione solo con il «mondo» inanimato, il conquistatore del Messico instaura un primo abbozzo di comunicazione interumana. Ancora: Las Casas più di Cortés ama gli indigeni, anche se li conosce infinitamente meno di lui. Più che parlare «con» loro, parla «di» loro: a Corte, nel Consejo de Indias, nei conventi metropolitani, negli Studi teologici, nelle grandi dispute sui «giusti titoli di guerra» contro gli «infedeli». Durán e Sahagún, con strumenti più sofisticati, esperiscono sul piano spirituale il programma di Cortés: conoscere i riti per meglio sradicarli. Ancora una volta, «comprendere» per meglio «prendere» e, se del caso, «distruggere». Il tutto costretto tra l'enfatizzazione della «differenza» (che sfocia nella teoria razzistica dell'ineguaglianza) e, specularmente, della «eguaglianza» (che si stempera nella concezione annessionistica e assimilatrice dell'identità potenziale), cui riuscirono a sottrarsi solo coloro che, naufraghi *in partibus infidelium*, come Cabeza de Vaca, dovettero adeguarsi al mondo ostile dell'altro, assumendone per sopravvivere le «competenze», trovandovi risorse e sapienze, partecipando ai riti e ai culti dei suoi abitatori alieni. Facendosi, insomma, parte di un mondo inatteso e sconcertante.

La forbice, si è detto, è tra la differenza che si converte in ineguaglianza e l'uguaglianza che si trasforma in identità. Uscirne indenni («Vivere la differenza nell'eguaglianza», p. 302) è cosa più facile a dirsi che a farsi. Ed è una ricerca di ogni tempo e di ogni latitudine. Se è vero come scrive ancora Todorov nell'*Epilogo* – che «la scoperta dell'"io" attraverso i "loro" è accompagnata dall'affermazione ben più allarmante della scomparsa dell'"io" nel "noi" tipica dei regimi totalitari». E qui si rivela un altro dei fili che legano i libri citati in un unico progetto «umanistico» di straordinaria coerenza: il filo della biografia di Todorov, emigrato in Francia, reduce dall'esperienza della Bulgaria oppressa dallo stalinismo (su ciò vedi la *Prefazione dell'autore* a *Noi e gli altri*). Tra i personaggi di *La conquista dell'America,* ce n'è uno che più di tutti si avvicina all'obiettivo: Cabeza de Vaca – sorta di alterego di Todorov – colui che «visse le due culture in conflitto dall'interno», e la cui esperienza «simboleggia e preannunzia quella dell'esule moderno, il quale a sua volta personifica una tendenza tipica della nostra società. È un essere che ha perduto la patria senza acquistarne un'altra, uno che vive in una doppia esteriorità. Oggi – sono parole di Todorov – l'esule è colui che incarna meglio, modificandone il senso originario, l'ideale che Ugo di San Vittore così formulava nel XII secolo: "L'uomo che trova dolce la sua patria non è che un tenero principiante; colui per il quale ogni terra è come la propria è già un uomo forte; ma solo è perfetto colui per il quale tutto il mondo non è che un paese straniero" (io, che sono un bulgaro che abita in Francia, prendo a prestito questa citazione da Edward Said, palestinese che vive negli Stati Uniti, il quale l'aveva trovata, a sua volta, in Erich Auerbach, tedesco esule in Turchia)».

PIER LUIGI CROVETTO

La conquista dell'America

Il capitano Alonso López de Ávila aveva fatto prigioniera, durante la guerra, una giovane indiana, donna bella e graziosa. Costei aveva promesso al marito, il quale temeva di poter essere ucciso in guerra, di non appartenere ad altri che a lui; ed essa preferì perdere la vita piuttosto che farsi macchiare d'infamia da un altro uomo. Per questo fu data in pasto ai cani.

Diego de Landa, *Relazione sullo Yucatán*, 32.

Dedico questo libro
alla memoria di una donna maya divorata dai cani

PARTE PRIMA *Scoprire*

La scoperta dell'America

Voglio parlare della scoperta che l'*io* fa dell'*altro*. L'argomento è vastissimo. Non appena lo abbiamo formulato nei suoi termini generali, lo vediamo subito suddividersi in molteplici categorie e diramarsi in infinite direzioni. Possiamo scoprire gli altri in noi stessi, renderci conto che ognuno di noi non è una sostanza omogenea e radicalmente estranea a tutto quanto non coincide con l'io: l'io è un altro. Ma anche gli altri sono degli io: sono dei soggetti come io lo sono, che unicamente il mio punto di vista – per il quale tutti sono laggiù mentre io sono qui – separa e distingue realmente da me. Posso concepire questi altri come un'astrazione, come un'istanza della configurazione psichica di ciascun individuo, come l'Altro, l'altro o l'altrui in rapporto a *me;* oppure come un gruppo sociale concreto al quale noi non apparteniamo. Questo gruppo, a sua volta, può essere interno alla società: le donne per gli uomini, i ricchi per i poveri, i pazzi per i «normali»: ovvero può esserle esterno, può consistere in un'altra società, che sarà – a seconda dei casi – vicina o lontana: degli esseri vicinissimi a noi sul piano culturale, morale, storico, oppure degli sconosciuti, degli estranei, di cui non comprendiamo né la lingua né i costumi, così estranei che stentiamo, al limite, a riconoscere la nostra comune appartenenza ad una medesima specie. Scelgo questa problematica dell'altro esterno e lontano, un po'

arbitrariamente e perché non si può parlare di tutto in una sola volta, per cominciare una ricerca che non potrà mai essere conclusa.

Ma come parlarne? Ai tempi di Socrate, l'oratore aveva l'abitudine di chiedere all'uditorio quale fosse il suo modo di esprimersi o genere preferito: il mito, cioè il racconto, o l'argomentazione logica? Nell'epoca del libro, non si può lasciare questa decisione al pubblico: perché il libro esista si deve fare una scelta, e ci si accontenta di immaginare – o di augurarsi – un pubblico che avrebbe dato una certa risposta anziché un'altra; così come si ascolta la risposta che suggerisce o impone l'argomento stesso. Ho scelto di raccontare una storia. Più vicina al mito che all'argomentazione logica, essa tuttavia se ne distingue sotto due aspetti. Prima di tutto perché è una storia vera (mentre il mito *poteva*, ma non *doveva* necessariamente esserlo), e in secondo luogo perché il mio principale interesse è più quello di un moralista che di uno storico: il presente mi importa assai più del passato. Alla domanda: come comportarsi nei confronti dell'altro? non sono in grado di rispondere se non narrando una *storia esemplare* (è il genere da me scelto), una storia – dunque – quanto più vera è possibile, ma della quale cercherò di non perdere mai di vista quel che gli esegeti della Bibbia chiamavano il senso tropologico o morale. In questo mio libro si alterneranno, un po' come in un romanzo, le sintesi o vedute d'insieme sommarie, le scene, o analisi particolari gremite di citazioni; le pause, nel corso delle quali l'autore commenta quanto è accaduto; non mancheranno neppure frequenti ellissi od omissioni: ma non è questo il punto di partenza di ogni storia?

Delle numerose narrazioni che ci si offrono ne ho scelta una: quella della scoperta e della conquista dell'America.

Per ottenere migliori risultati, mi sono fissato un'unità di tempo: il centinaio d'anni che segue il primo viaggio di Colombo, cioè all'incirca il XVI secolo; un'unità di luogo: la regione dei Caraibi e del Messico (che viene talvolta chiamata Mesoamerica) e un'unità d'azione: la percezione che gli spagnoli ebbero degli indiani. Essa costituirà il mio unico argomento, con una sola eccezione, riguardante Moctezuma e i suoi seguaci.

Due ragioni hanno giustificato, a cose fatte, la scelta di questo tema come primo passo nel mondo della scoperta dell'altro. Anzitutto la scoperta dell'America, o meglio degli americani, è l'incontro più straordinario della nostra storia. Nella «scoperta» degli altri continenti e degli altri uomini non vi fu un vero e proprio sentimento di estraneità radicale: gli europei non avevano mai del tutto ignorato l'esistenza dell'Africa, dell'India, o della Cina; il ricordo di esse fu sempre presente, fin dalle origini. La Luna, è vero, è più lontana dell'America; ma noi oggi sappiamo che quell'incontro non è stato un vero incontro, che quella scoperta non ha comportato sorprese dello stesso genere: perché si possa fotografare un essere vivente sulla Luna, bisogna che un cosmonauta vada a piazzarsi davanti all'apparecchio, e nel suo scafandro egli non vedrà altro riflesso che quello di un'altra creatura terrestre. All'inizio del XVI secolo gli indioamericani sono invece ben presenti, ma si ignora tutto di loro, benché – come c'era da aspettarsi – sugli esseri appena scoperti vengano proiettate immagini e idee relative ad altre popolazioni lontane (fig. 1). L'incontro non raggiungerà mai più una simile intensità (se quest'ultima è veramente la parola adatta): il XVI secolo avrà visto compiersi il più grande genocidio della storia dell'umanità.

1. Navi e castelli nelle Indie occidentali.

Ma non solo perché si trattò di un incontro estremo ed esemplare la scoperta dell'America costituisce un fatto essenziale per noi oggi: insieme a questo valore paradigmatico, essa ne possiede un altro, direttamente causale. La storia del globo è fatta, certo, di conquiste e di sconfitte, di colonizzazioni e di scoperte dell'altro; ma, come cercherò dimostrare, è proprio la conquista dell'America che annuncia e fonda la nostra attuale identità; anche se ogni data con la quale si cerchi di separare due epoche è arbitraria, nessuna è più adatta a contrassegnare

l'inizio dell'era moderna dell'anno 1492, l'anno in cui Colombo attraversa l'Oceano Atlantico. Noi siamo tutti discendenti diretti di Colombo; con lui ha inizio la nostra genealogia, nella misura in cui la parola inizio ha un senso. Con il 1492 siamo entrati – come scrisse Las Casas – «in questo nostro tempo così nuovo e così diverso da ogni altro» (*Historia de las Indias*, I, 88[1]).

A partire da tale data il mondo è chiuso (anche se l'universo diventa infinito), «il mondo è piccolo», come dichiarerà perentoriamente lo stesso Colombo (*Lettera rarissima*, 7 luglio 1503); e c'è un'immagine di Cristoforo Colombo che ci trasmette in parte questo spirito (fig. 2). Gli uomini hanno scoperto la totalità di

2. Cristoforo Colombo

cui fanno parte, mentre – fino a quel momento – essi erano una parte senza il tutto. Questo nostro libro sarà un tentativo di capire ciò che avvenne in quel giorno, e nel secolo successivo, attraverso la lettura di alcuni testi, i cui autori saranno i miei personaggi. Essi monologheranno, come Colombo, o dialogheranno fra loro con il linguaggio delle azioni, come Cortés e Moctezuma, o con quello delle parole dotte, come Las Casas e Sepúlveda; o useranno un linguaggio meno perspicuo, come quello di Durán e di Sahagún con i loro interlocutori indigeni.

Ma basta con i preliminari; veniamo ai fatti.

Si può ammirare il coraggio di Colombo (e lo si è fatto migliaia di volte): Vasco de Gama, Magellano intrapresero viaggi forse più difficili, ma sapevano dove andavano; nonostante tutta la sua sicurezza, Colombo non era affatto certo che – all'estremo limite dell'oceano – non vi fosse l'abisso, e quindi la caduta nel vuoto; o che quel viaggio verso ovest non rappresentasse la discesa di una lunga china (poiché ci troviamo all'apice della terra), che sarebbe stato poi difficile risalire; in poche parole, non era affatto sicuro di ritornare. La prima domanda di questa nostra ricerca genealogica sarà dunque la seguente: che cosa lo spinse a partire? Come poté decidersi a tanto?

Leggendo gli scritti di Colombo (diari, lettere, rapporti), si potrebbe avere l'impressione che il suo movente essenziale sia stato il desiderio di arricchirsi (qui, come in seguito, io dico di Colombo quel che potrebbe dirsi di altri; si dà il caso che egli sia stato in molte occasioni il primo, e abbia dato quindi l'esempio agli altri). L'oro (o meglio la sua ricerca, perché non ne fu trovato molto agli inizi) è onnipresente nel corso del primo viaggio. Già all'indomani della scoperta, il 13 ottobre 1492, egli annota nel suo diario: «Facevo attenzione e cercavo di comprendere se avessero dell'oro». E vi ritorna di continuo: «Non voglio perder tempo ma cercare l'oro e scoprire e raggiungere molte isole» (15 ottobre 1492). «... Subito mossero verso le navi con più di sedici barche o canoe, portando cotone filato e altre loro cosette, delle quali l'Ammiraglio comandò che nessuna venisse toccata, perché essi capissero che egli non cercava altro che l'oro» (1° novembre 1492). Colombo ne parla nelle sue stesse preghiere: «Nostro Signore nella sua bontà mi faccia trovare quest'oro...» (23 dicembre 1492); e in un successivo rapporto si riferisce laconicamente alla «nostra attività, che consiste nel raccogliere l'oro» *(Memoria per Antonio de Torres*, 30 gennaio 1494). Egli decide il

proprio itinerario anche in base agli indizi che crede di trovare sulla presenza dell'oro. «Così io decisi di andare verso sud-ovest a cercare oro e pietre preziose» (*Giornale di bordo*, 13 ottobre 1492). «Decise di andare all'isola che chiamavano "Baneque", dove aveva capito da informazioni ricevute che c'era molto oro» (13 novembre 1492). «L'Ammiraglio credeva di trovarsi molto vicino alla sorgente dell'oro, e che Nostro Signore volesse mostrarne a lui il luogo d'origine» (17 dicembre 1492) (perché l'oro a quell'epoca «nasce»). Così Colombo vaga da un'isola a un'altra; ed è del tutto possibile che gli indiani avessero in ciò trovato un modo per sbarazzarsi di lui. «All'alba fece vela per continuare il viaggio, in cerca delle isole che gli indiani gli dicevano molto ricche d'oro: alcuni di essi arrivavano a dire che in esse c'era più oro che sulla terraferma» (22 dicembre 1492).

È dunque una volgare cupidigia che ha spinto Colombo ad affrontare questo viaggio? Basta leggere per intero i suoi scritti per convincersi del contrario. Semplicemente, Colombo conosce il valore di esca che le ricchezze, e l'oro in particolare, possono rappresentare. È con la promessa dell'oro che rassicura gli altri nei momenti difficili. «La Domenica verso il giorno si ritrovò essere nove leghe verso Occidente lontano dall'Isola del Ferro: nel qual dì perdettero di vista tutta la terra; e, temendo di non poter tornar per lungo tempo a vederla, molti sospirarono e lagrimarono. Ma l'Ammiraglio, dopo ch'ebbe confortato tutti con larghe offerte di molte terre e ricchezze, per tenerli in speranza e minuir la paura in loro che avevano della lunga via…» (F. Colombo, 17). «A questo punto gli uomini cominciarono a non aver più pazienza e a lamentarsi per la lunghezza del viaggio. Ma l'ammiraglio li incoraggiò come meglio poté, allettandoli con la speranza dei guadagni che avrebbero avuto» (*Giornale*, 10 ottobre 1492).

Non sono solo i semplici marinai che sperano di arricchirsi; gli stessi mandanti della spedizione, i sovrani spagnoli, non si sarebbero impegnati nell'impresa senza la promessa di un profitto; ora il diario che tiene Colombo è destinato proprio a loro, e quindi occorre che gli indizi della presenza dell'oro si moltiplichino ad ogni pagina (mentre l'oro in realtà manca). Ricordando, in occasione del terzo viaggio, l'organizzazione del primo, Colombo dice in modo abbastanza esplicito che l'oro era, in un certo senso, la carota che egli esibiva al re e alla regina perché accettassero di finanziarlo: «Fu necessario anche parlare di cose temporali, e perciò furono loro mostrati gli scritti di tanti dotti degni di fede che si erano occupati di storia e che raccontavano come in quelle regioni vi fossero immense ricchezze» (*Lettera ai sovrani*, 31 agosto 1498). In altra occasione, egli dice di aver raccolto e conservato l'oro «affinché le Loro Altezze se ne rallegrino e possano così comprendere, dinanzi a una simile quantità di pezzi d'oro massiccio, l'importanza dell'impresa» (*Lettera alla nutrice*, novembre 1500). Colombo, del resto, non ha torto quando immagina l'importanza di tali moventi: la sua disgrazia non è forse dovuta, almeno in parte, al fatto che non vi sia una maggior quantità d'oro in quelle isole? «Fu così che nacquero le maldicenze e lo sprezzo per l'impresa che avevo cominciato, perché non avevo subito inviato navi cariche d'oro» (*Lettera ai sovrani*, 31 agosto 1498).

È noto che una lunga controversia si trascinò fra Colombo e i sovrani spagnoli (sboccata successivamente in un processo fra gli eredi del primo e gli eredi dei secondi): materia del contendere era l'ammontare dei profitti che l'Ammiraglio sarebbe stato autorizzato a ricavare dalle «Indie». Ciò nonostante, la cupidigia non è il vero movente di Colombo: se la ricchezza gli interessa, è perché essa rappresenta il riconoscimento del suo ruolo di scopritore;

ma per sé egli preferirebbe il rozzo abito del monaco. L'oro è un valore troppo umano per interessare veramente Colombo, e dobbiamo credergli quando scrive nel diario del terzo viaggio: «Nostro Signore sa bene che io non sopporto tutte queste fatiche per accumulare tesori o per scoprirli per me; giacché, per quanto mi riguarda, io so bene che tutto quanto si fa in questo basso mondo è vano, se non lo si fa in onore e al servizio di Dio» (Las Casas, *Historia*, I, 146). E alla fine della sua relazione sul quarto viaggio scrive: «Non faccio questo viaggio per guadagnarvi onore e fortuna; è la verità, perché di queste cose ogni speranza in me era già morta. Mi sono presentato alle Vostre Altezze con intenzione pura e grande zelo; dico la verità» *(Lettera rarissima*, 7 luglio 1503).

Qual era questa intenzione pura? Nel diario del primo viaggio Colombo la indica molto spesso: egli vorrebbe incontrare il Gran Khan, l'imperatore della Cina di cui Marco Polo aveva lasciato un ritratto indimenticabile. «Ma io sono sempre deciso ad arrivare alla terraferma e alla città di "Quisai", e a consegnare le lettere delle Vostre Altezze al Gran Can, e a chiedergli una risposta e a far ritorno con essa» (21 ottobre 1492). Questo obiettivo, anche se in seguito viene un po' messo da parte poiché le scoperte fatte erano di per sé alquanto ingombranti, non viene mai dimenticato. Ma perché questa ossessione, che sembra quasi puerile? Perché, sempre secondo Marco Polo, «è da lungo tempo che l'imperatore del Cataio ha chiesto di poter avere dei sapienti che lo istruiscano nella fede di Cristo» *(Lettera rarissima*, 7 luglio 1503); e Colombo vuole aprire la strada che permetterà di esaudire tale voto. Colombo ha a cuore l'espansione del cristianesimo infinitamente più dell'oro; e su questo punto si è assai bene spiegato, soprattutto in una lettera al papa. Il suo futuro viaggio sarà effettuato «a gloria della Santissima Trinità e della santa religione cristiana», e

perciò spera di ottenere «la vittoria dall'Eterno Dio, come l'ho avuta sempre nel passato»; ciò che egli fa è «grandioso ed esaltante per la gloria e l'accrescimento della santa fede cristiana». Il suo obiettivo, dunque, è chiaro: «Spero di poter diffondere il santo nome di Nostro Signore e il Suo vangelo» in tutto l'universo *(Lettera al papa Alessandro VI,* febbraio 1502).

La vittoria universale del cristianesimo: questo è il movente che anima Colombo, uomo profondamente religioso (non viaggia mai la domenica), il quale per questa stessa ragione si considera un eletto, vede in se stesso l'incaricato di una missione divina, e vede l'intervento divino dovunque, nel moto delle onde come nel naufragio della propria nave (la notte di Natale!): «Con numerosi e notevolissimi miracoli Dio si è rivelato nel corso di questa navigazione» (*Giornale,* 15 marzo 1493).

Del resto, il bisogno di denaro e il desiderio di imporre il vero Dio non si escludono l'un l'altro. Vi è, anzi, fra i due un rapporto di subordinazione, un rapporto di mezzo e di fine. In realtà, Colombo ha un progetto più preciso che non si limita alla sola esaltazione del vangelo nell'universo. L'esistenza e la continuità di questo progetto sono rivelatrici della sua mentalità: come un Don Chisciotte in ritardo di molti secoli sul suo tempo, Colombo vorrebbe intraprendere una crociata e liberare Gerusalemme! Ma l'idea è ormai strampalata; e, poiché d'altra parte egli non ha denaro, nessuno vuol dargli ascolto. In che modo un uomo privo dimezzi e intenzionato a lanciare una crociata poteva realizzare il suo sogno nel xv secolo? È semplice come l'uovo di Colombo: basta scoprire l'America per procurarsi dei fondi… O meglio, basta andare in Cina per la via occidentale, la via «diretta», giacché Marco Polo e altri autori medievali avevano affermato che in quel paese l'oro «nasceva» in abbondanza.

L'esistenza di questo progetto è ampiamente documentata. Il 26 dicembre 1492, nel corso del suo primo viaggio, Colombo afferma nel suo diario che spera di trovare l'oro, «e in tale quantità che i Sovrani, nel giro di tre anni, avrebbero potuto preparare ed intraprendere la conquista dei Luoghi Santi. Per questo, – egli dice, – io dichiarai alle Vostre Altezze che tutto il guadagno di questa mia impresa doveva esser speso per la conquista di Gerusalemme, e le Vostre Altezze sorrisero e dissero che così piaceva anche a loro e che anche senza questo lo approvavano». In séguito, egli ricorda ancora questo episodio: «Allorché feci i miei passi per andare a scoprire le Indie, lo feci con l'intento di supplicare il Re e la Regina, nostri Signori, affinché volessero spendere per la conquista di Gerusalemme quanto avrebbero potuto ricavare dalle Indie; e infatti fu proprio questo ciò che chiesi loro» (*Istituzione di maggiorasco*, 22 febbraio 1498). Questo era dunque il progetto che Colombo avrebbe esposto alla corte dei sovrani spagnoli per ottenere l'aiuto necessario alla sua prima spedizione; quanto alle Loro Altezze, esse non presero la cosa molto sul serio e si riservarono il diritto di impiegare ad altri fini il ricavato dell'impresa (sempreché ve ne fosse stato uno).

Ma Colombo non dimentica il suo progetto e lo ricorda in una lettera al papa: «Questa impresa fu compiuta con l'intento di impiegarne il ricavato per restituire i Luoghi Santi alla Santa Chiesa. Dopo essere andato laggiù e aver visto quella terra, scrissi al Re e alla Regina miei Signori che, nel giro di sette anni, avrei raccolto cinquantamila uomini a piedi e cinquemila cavalieri per la conquista della Terra Santa, e nei cinque anni seguenti altri cinquantamila fanti e cinquemila cavalieri, cioè complessivamente diecimila cavalieri e centomila fanti per la detta conquista» (febbraio 1502). Colombo non dubita che la conquista sia sempre sul

punto di essere intrapresa, ma in tutt'altra direzione, molto vicino alle terre da lui conquistate e, dopotutto, con un minor numero di guerrieri. Il suo appello non suscita tuttavia molte reazioni: «L'altra grande impresa vi chiama a braccia spalancate; ma fino ad ora essa è rimasta indifferente a tutti» (*Lettera rarissima*, 7 luglio 1503). Per questo, volendo riaffermare il proprio disegno anche dopo la sua morte, Colombo istituisce un maggiorasco e dà istruzioni al figlio (o ai suoi eredi) di raccogliere più denaro possibile perché, se i sovrani vi rinunciano, egli possa «andarvi solo e con il maggior spiegamento di forza possibile» (22 febbraio 1498).

Las Casas ci ha lasciato un celebre ritratto di Colombo, nel quale si dà ampio rilievo alla sua ossessione per le crociate nel quadro della sua profonda religiosità: «Quando gli portavano dell'oro o degli oggetti preziosi, egli entrava nel suo oratorio, si inginocchiava come esigevano le circostanze e diceva: "Ringraziamo Nostro Signore che ci ha reso degni di scoprire tanti beni". Era il custode più geloso dell'onor divino; desiderava ardentemente di convertire le genti, di seminare e vedere ovunque diffusa la fede in Cristo; e soprattutto bramava che Dio lo rendesse degno di contribuire in qualche modo alla riconquista del Santo Sepolcro; con questa devozione e fiducia che Dio lo avrebbe guidato alla scoperta del mondo ch'egli prometteva di trovare, aveva supplicato la Serenissima Regina Donna Isabella di fare voto di consacrare alla riconquista della Terra Santa e del Santo Sepolcro di Gerusalemme tutte le ricchezze che i sovrani avrebbero potuto ricavare dalla sua scoperta; e la Regina così fece...» (*Historia*, I, 2).

Non solo i contatti con Dio interessano a Colombo molto più delle questioni puramente umane, ma anche la sua forma di religiosità è particolarmente arcaica (per la sua epoca): non è un caso se i progetti di crociata vengono

abbandonati dopo il Medioevo. È dunque, paradossalmente, un tratto di mentalità medievale che fa scoprire l'America a Colombo e gli fa inaugurare l'età moderna. (Debbo ammettere, e persino avvertire, che il mio impiego di questi due aggettivi, «medievale» e «moderno», non è molto preciso; ma non posso farne a meno. Essi debbono essere intesi, per il momento, nel loro significato più corrente, in attesa di vederli caricarsi via via, nelle pagine che seguono, di un contenuto più particolare). Ma, come vedremo ancora, Colombo non è un uomo moderno; e questo fatto avrà la sua importanza nello svolgimento della scoperta, come se colui che stava per far nascere un mondo nuovo non potesse già appartenergli.

Vi sono, però, degli aspetti della mentalità di Colombo che ci appaiono più vicini. Da un lato, egli tutto subordina a un ideale esteriore e assoluto (la religione cristiana), e ogni cosa mondana non è che un mezzo per la realizzazione di quell'ideale. Dall'altro, invece, egli sembra trovare nell'attività che gli riesce meglio (la scoperta della natura) un piacere che ne fa un'attività autosufficiente; essa cessa di avere la minima utilità e da mezzo diviene fine: come per l'uomo moderno una cosa, un'azione o un essere sono belli solo se trovano una giustificazione in se stessi, così per Colombo «scoprire» è un'azione intransitiva. «Voglio vedere e scoprire più terre possibili», scrive il 19 ottobre 1492. E il 31 dicembre annota: «E dice anche che non voleva partire finché non avesse visto tutta la terra che c'era verso est e non avesse seguito tutta la costa»; basta che gli segnalino l'esistenza di una nuova isola, perché gli venga voglia di visitarla. Nel diario del terzo viaggio si trovano queste frasi forti: «Dice che è pronto ad abbandonare tutto per scoprire altre terre e conoscere i loro segreti» (Las Casas, *Historia*, I, 136). «Ciò che più desiderava era, a quel che diceva, di fare altre scoperte» (*ibid.*, I, 146). In altro

momento si domanda: «Quanto grandi siano i vantaggi che potranno derivare da questa terra, io non riesco neppure a scriverlo. È certo, Principi Sovrani, che qui ci sono molte terre e innumerevoli cose di valore, ma io non mi fermo in ogni porto perché voglio visitare quante più regioni posso per farne relazione alle Vostre Altezze» (*Giornale di bordo*, 27 novembre 1492). I profitti che vi si «debbono» trovare interessano Colombo solo secondariamente: ciò che conta sono le «terre» e la loro scoperta. Quest'ultima sembra, per la verità, subordinata a un obiettivo, che è il resoconto del viaggio: si direbbe quasi che Colombo abbia compiuto la sua impresa per poter fare, come Ulisse, dei racconti inauditi; ma il racconto di viaggio non è forse il punto di partenza, e non solo il punto di arrivo, di un nuovo viaggio? Colombo non è forse partito perché aveva letto il racconto di Marco Polo?

Colombo ermeneuta

Per dimostrare che la terra che ha sottocchio è proprio il continente e non un'altra isola, Colombo fa il seguente ragionamento (nel diario del suo terzo viaggio, trascritto da Las Casas): «Sono convinto che questa è una terraferma, immensa, fino ad oggi del tutto ignota. Ciò che mi conferma saldamente in questa opinione è questo fiume così grande, e il mare che è così dolce. Sono anche le parole di Esdra, libro IV capitolo sesto, là dove dice che sei parti del mondo sono di terraferma e una parte è d'acqua, libro approvato da sant'Ambrogio nel suo *Hexaemeron* e da sant'Agostino (...). Me lo confermarono anche i discorsi di molti indiani cannibali da me catturati in altra occasione, i quali dicevano che a sud del loro paese c'era la terraferma» (*Historia*, I, 138).

Su tre argomenti si fonda dunque la convinzione di Colombo: l'abbondanza d'acqua dolce; l'autorità dei libri santi; l'opinione di altri uomini da lui incontrati. Ora è evidente che questi tre argomenti non si possono mettere sullo stesso piano, ma rivelano l'esistenza di tre sfere in cui si articola il mondo di Colombo: una sfera naturale, una sfera divina e una terza sfera umana. Non è dunque per caso che avevamo trovato tre moventi all'origine della conquista: il primo umano (la ricchezza), il secondo divino e il terzo legato al godimento della natura. Nel comunicare col mondo, Colombo si comporta in modo diverso a

seconda che si rivolge alla natura, a Dio o agli uomini (o ciascuna di queste tre realtà si rivolge a lui). Per tornare all'esempio della terraferma, se Colombo ha ragione è solo in relazione al primo argomento (e si può constatare nel suo diario che esso prende forma a poco a poco, a contatto con la realtà): osservando che l'acqua è dolce ben addentro nel mare, egli ne deduce – molto acutamente – la potenza del fiume e, di conseguenza, la distanza che esso percorre; ci si trova, quindi, in presenza di un continente. È molto probabile, invece, che Colombo non avesse capito nulla di quel che gli dicevano gli «indiani cannibali». In precedenza, nel corso del medesimo viaggio, così aveva riferito l'esito dei suoi colloqui: «Egli (Colombo) afferma che si tratta sicuramente di un'isola, perché così dicevano gli indiani». E Las Casas commenta: «È chiaro che non li capiva» (*Historia*, I, 135). Quanto a Dio…

Noi non possiamo mettere sullo stesso piano quelle tre sfere, come Colombo certamente faceva; per noi non vi sono che due scambi reali, quello con la natura e quello con gli uomini; il rapporto con Dio non fa parte del mondo della comunicazione, benché esso possa influenzare o addirittura predeterminare ogni forma di comunicazione. Così avviene infatti nel caso di Colombo: vi è un rapporto sicuro tra la forma della sua fede in Dio e la strategia delle sue interpretazioni.

Quando si dice che Colombo è credente, l'oggetto della sua fede è meno importante dell'azione: la sua fede è cristiana, ma si ha l'impressione che, se fosse stata musulmana od ebraica, egli non avrebbe agito diversamente; quel che conta è la forza della credenza come tale. «San Pietro saltò in mare e camminò sulle acque finché la fede lo sostenne. Chi avesse la fede grande anche solo come un chicco di loglio si farebbe obbedire dalle montagne. Chi ha fede chieda, perché tutto gli sarà dato;

bussate, e vi sarà aperto», egli scrive nella prefazione al suo *Libro delle profezie* (1501). Del resto, Colombo non crede solo al dogma cristiano: crede anche (e non è il solo a quell'epoca) all'esistenza dei ciclopi e delle sirene, delle amazzoni e degli uomini con la coda. E la sua fede è, come quella di san Pietro, così forte che egli crede di trovarli davvero. «Capì anche che lontano di lì c'erano uomini con un occhio solo e altri con nasi di cane» (*Giornale di bordo*, 4 novembre 1492). «Il giorno prima, quando l'Ammiraglio raggiunse Rio de Oro, dice di aver visto tre sirene che sporgevano assai dal mare, ma non erano così belle come vengono descritte; infatti il loro volto assomigliava a quello di un uomo» (9 gennaio 1493). «Queste donne non si dedicano ad alcun lavoro femminile, ma all'esercizio dell'arco e delle frecce, costruite – come sopra si è detto – con delle canne; esse si armano e si ricoprono di strisce di cuoio, che possiedono in abbondanza» *(Lettera a Santángel*, febbraio-marzo 1493). «Vi sono a ponente due province che non ho attraversato, in una delle quali, chiamata Avan, la gente nasce con la coda» (*ibid.*).

Di origine cristiana è la credenza più sorprendente di Colombo: quella nell'esistenza del paradiso terrestre. Egli ha letto nell'*Imago mundi* di Pierre d'Ailly che il paradiso terrestre doveva trovarsi in una regione temperata al di là dell'equatore. Nel corso della sua prima visita ai Caraibi non trova nulla, naturalmente; ma, di ritorno alle Azzorre, afferma che «il paradiso terrestre si trova all'estremità dell'Oriente, che è una regione davvero molto temperata»; e aggiunge che «le terre che ora aveva scoperto sono proprio l'estremità dell'Oriente» *(Giornale*, 21 febbraio 1493). L'argomento diventa ossessivo nel corso del terzo viaggio, con l'approssimarsi di Colombo all'equatore. Egli crede dapprima di rilevare un'irregolarità nella rotondità della terra: «Trovai che il mondo non era rotondo così come

viene descritto, ma aveva la forma di una pera, tutta rotondeggiante salvo là dove si trova il picciòlo, che è il punto più elevato; oppure aveva la forma di una palla rotonda, su un punto della quale fosse posata una mammella femminile; la parte dove si trovava la mammella era la più elevata e la più vicina al cielo, ed era situata sotto la linea equinoziale in questo mare Oceano, all'estremità dell'Oriente» (*Lettera ai sovrani*, 31 agosto 1498).

Questa elevazione (un capezzolo su una pera!) diventa un argomento in più per affermare che si tratta del paradiso terrestre. «Sono convinto che quel luogo è il paradiso terrestre, dove nessuno può giungere se non per volontà divina. (...) Non ritengo che il paradiso terrestre abbia la forma di una montagna scoscesa, come ce lo descrivono gli scritti ad esso dedicati, ma che si trovi invece su quella sommità, nel punto da me indicato che corrisponde al picciolo di una pera, cui si giunge salendo per un lungo pendio» (*ibid.*).

È interessante osservare il modo in cui le credenze di Colombo influenzano le sue interpretazioni. Egli non si preoccupa di capir meglio le parole di coloro che a lui si rivolgono, perché sa a priori che incontrerà ciclopi, uomini con la coda e amazzoni. Vede bene che le «sirene» non sono delle belle donne (come si credeva che fossero). Ma, anziché concludere per l'inesistenza delle sirene, preferisce correggere un pregiudizio con un altro pregiudizio: le sirene non sono belle come si pretende che siano. In altra occasione, nel corso del suo terzo viaggio, Colombo si interroga sull'origine delle perle che gli indiani talvolta gli portano. La cosa si verifica sotto i suoi occhi; ma nel diario egli riporta la spiegazione di Plinio, tratta da un libro: «Vicino al mare c'era una quantità enorme di ostriche attaccate ai rami degli alberi che crescevano nelle acque marine, tutte con la bocca aperta per ricevere la rugiada che

cade dalle foglie, tutte in attesa che cadesse una goccia da cui poi, come dice Plinio, si forma la perla»; e cita il dizionario chiamato *Catholicon* (Las Casas, *Historia*, I, 137). Lo stesso vale per il paradiso terrestre: il segno costituito dalla presenza di acqua dolce (e quindi grande fiume, e quindi montagna) viene interpretato, dopo breve esitazione, «secondo l'opinione che ne hanno i santi e dotti teologi di cui ho detto sopra» (*ibid.*). «Mi sento assolutamente sicuro che là dove ho detto si trova il paradiso terrestre, e nel dir ciò mi baso sulle ragioni e le autorità sopra richiamate» (*ibid.*). Colombo pratica una strategia «finalistica» dell'interpretazione, simile a quella di cui si servivano i Padri della Chiesa nell'interpretare la Bibbia. Il senso finale è dato subito di primo acchito; quel che si cerca è il percorso che collega il senso iniziale (il significato apparente delle parole del testo biblico) con quel senso ultimo. Colombo non ha nulla di comune con un moderno empirista: l'argomento decisivo è un argomento d'autorità, non di esperienza. Egli sa in anticipo ciò che troverà; l'esperienza concreta non viene interrogata – secondo certe regole prestabilite – per la ricerca della verità, ma serve ad illustrare una verità che si possiede già prima.

Pur essendo finalista, Colombo – come abbiamo visto – era più perspicace quando osservava la natura che quando cercava di comprendere gli indigeni. Il suo comportamento ermeneutico non era esattamente lo stesso nei due casi, come ora vedremo in modo più particolareggiato.

«Fin dalla più tenera età ho vissuto la vita del marinaio, e continuo a farlo anche adesso. Questo mestiere spinge coloro che lo praticano a voler conoscere i segreti del mondo», scrive Colombo all'inizio del *Libro delle profezie* (1501). Va sottolineata la parola *mondo* (in opposizione a «uomini»): chi si identifica con la professione del marinaio ha più a che fare con la natura che col suo prossimo. E,

nello spirito di Colombo, la natura presenta certamente maggiori affinità con Dio di quante ne posseggano gli uomini. Egli scrive d'un sol tratto in margine alla *Geografia* di Tolomeo: «Mirabili sono gli slanci tumultuosi del mare. Mirabile è Dio nelle profondità marine». Gli scritti di Colombo, e in particolare il diario del suo primo viaggio, rivelano una costante attenzione per tutti i fenomeni naturali. Pesci e uccelli, piante e animali sono i personaggi principali delle avventure da lui raccontate; ce ne ha lasciato delle descrizioni molto particolareggiate. «Pescarono ancora con le reti e trovarono un pesce che assomigliava molto a un porcello, sicuramente non un delfino; scrive l'Ammiraglio che era tutto ricoperto di squame, molto duro, non aveva parti molli, tranne la coda e gli occhi, e aveva al di sotto un foro per espellere gli escrementi. Comandò che fosse messo sotto sale per portarlo ai Sovrani» (*Giornale di bordo*, 16 novembre 1492). «Raggiunsero il vascello più di quaranta procellarie in gruppo e due pellicani, e un mozzo della caravella ne colpì uno con un sasso. Vennero pure alla nave una fregata e un uccello bianco simile a un gabbiano» (4 ottobre 1492). «Ho visto molti alberi assai differenti dai nostri, e molti di essi avevano rami di varie specie, benché crescano da una sola radice; un ramo è di un tipo e un altro ramo di un altro tipo, e sono così diversi tra loro che è davvero la cosa più strana al mondo. Quanto grande è la differenza tra l'uno e l'altro! Per esempio: un ramo ha le foglie della canna e un altro quelle dell'albero del mastice, e così per ogni singolo albero ci sono cinque o sei differenti specie di foglie, tutti tanto diversi l'uno dall'altro» (16 ottobre 1492). Nel corso del terzo viaggio, fa scalo alle isole del Capo Verde, che a quell'epoca servivano ai portoghesi come luogo di deportazione per tutti i lebbrosi del regno. Si riteneva che costoro guarissero mangiando tartarughe e lavandosi nel sangue di queste. Colombo non presta alcuna

attenzione ai lebbrosi e alle loro singolari usanze, mentre si slancia subito in una lunga descrizione delle abitudini delle tartarughe. Al ruolo di naturalista dilettante si aggiungerà quello di etologo sperimentatore nella celebre scena del combattimento fra un pecari e una scimmia, descritto da Colombo in un momento nel quale la sua situazione è pressoché tragica e non ci si aspetterebbe certo di vederlo concentrarsi nell'osservazione della natura: «Vi sono moltissimi animali, piccoli e grandi, e molto diversi dai nostri. Mi furono regalati due porcelli, che un cane irlandese non osava affrontare. Un balestriere aveva ferito un animale simile a un cebo, ma molto più grande e con un volto umano; gli aveva trafitto il corpo con una freccia dal petto alla coda, e poiché l'animale era furioso, aveva dovuto tagliargli un braccio e una gamba. Il porco, non appena vide la scimmia, rizzò il pelo e si dette alla fuga. Io, quando vidi ciò, ordinai di aizzare il *begare,* come qui lo chiamano, contro l'altro porco; quando la scimmia gli fu sopra, benché fosse morente e avesse sempre la freccia confitta nel corpo, attorcigliò la coda intorno al muso del porco e lo tenne ben stretto, mentre con la mano che le restava lo afferrava per la nuca come un nemico. La grande novità di questa scena e la bellezza di questo combattimento venatorio mi hanno indotto a scrivere quanto sopra» (*Lettera rarissima,* 7 luglio 1503).

Attento agli animali e alle piante, Colombo lo è ancor più verso tutto ciò che attiene alla navigazione, anche se questa sua attenzione è più il frutto del senso pratico del marinaio che dell'osservazione scientifica. Nel concludere la prefazione al suo primo giornale di bordo, egli rivolge a se stesso questa ingiunzione: «E soprattutto sarà conveniente che io dimentichi il sonno e stia molto attento alla navigazione, perché sarà una cosa molto necessaria. E tutto questo sarà una grande fatica». Si può dire che egli

obbedisca alla lettera: non passa giorno senza una notazione sulle stelle, i venti, la profondità dell'oceano, il rilievo della costa. Qui i princìpî teologici non hanno posto. Mentre Pinzón, comandante della seconda nave, scompare alla ricerca dell'oro, Colombo passa il tempo a fare osservazioni geografiche: «Per tutta questa notte l'Ammiraglio restò "alla corda", come dicono i marinai, che significa girare qua e là senza avanzare, poiché aveva visto un passaggio, un'apertura tra un monte e l'altro: l'aveva intravisto al tramonto, tra due montagne altissime» (*Giornale*, 13 novembre 1492).

Come risultato di queste vigili osservazioni, Colombo riesce a compiere – in fatto di navigazione – delle vere prodezze (nonostante il naufragio della sua nave): sa sempre scegliere i venti migliori e le migliori vele; inaugura il sistema di navigazione secondo le stelle e scopre la declinazione magnetica. Uno dei compagni del suo secondo viaggio, Michele da Cuneo, che non vuol essere un adulatore, scrive: «Non è nato uno homo tanto magnanimo et acuto del facto del navicare: per ciò che, navicando, solum a vedere una nuvola o una stella di nocte, indicava quello dovea seguire et se essere dovea mal tempo». In altri termini, Colombo sa interpretare i segni della natura in funzione dei propri interessi. Del resto, l'unica comunicazione efficace che egli riesce a stabilire con gli indigeni si fonda sempre sulla sua conoscenza delle stelle, come quando, con una solennità degna di Tintin[2] approfitta del fatto di conoscere in anticipo la data di un'imminente eclissi di luna. Arenato da più di otto mesi sulla costa giamaicana, non riesce più a persuadere gli indigeni ad arrecargli gratuitamente dei viveri; minaccia allora di rubar loro la luna e, la sera del 29 febbraio 1504, comincia a mettere in esecuzione la sua minaccia sotto gli

occhi atterriti dei cacicchi… Il successo è immediato.

Ma due personaggi coesistono (secondo noi) in Colombo e, quando il mestiere di navigatore non è più in gioco, la strategia finalistica ha il sopravvento nel suo sistema di interpretazione: questa non consiste più nel cercare la verità, ma nel trovare delle conferme a una verità già conosciuta in anticipo (o, come si dice, nello scambiare i propri desideri per la realtà). Ad esempio, nel corso della sua prima traversata (Colombo impiega un po' più di un mese per andare dalle Canarie a Guanahani, la prima isola caraibica da lui avvistata), egli è alla ricerca di indizi che denotino la vicinanza di una terra; e ne trova subito alcuni, appena una settimana dopo la sua partenza. «Qui essi cominciarono a vedere grande quantità d'alghe molto verdi che, come sembrava, non si erano staccate molto tempo prima da terra» (16 settembre 1492). «A nord apparve un grande banco di nubi fosche, che è un segno di terra vicina» (18 settembre 1492). «Senza vento cadde qualche goccia di pioggia; il che è un indizio sicuro di terra vicina» (19 settembre 1492). «Sorvolarono il vascello due pellicani, e poi un altro, ed era segno che erano vicini alla terra» (20 settembre 1492). «Videro una balena, segno che erano vicini alla terra, perché questi animali restano sempre vicini alla riva» (21 settembre 1492). Tutti i giorni Colombo vede dei «segni», e tuttavia oggi sappiamo che quei segni mentivano (o semplicemente non esistevano), perché le navi toccarono terra solo il 12 ottobre, cioè più di venti giorni dopo!

In mare tutti i segni indicano la prossimità della terra perché tale è il desiderio di Colombo. A terra tutti i segni rivelano la presenza dell'oro: anche in tal caso la convinzione si è formata tanto tempo prima. «Inoltre riteneva che vi fossero molte ricchezze e pietre preziose e spezie» (14 novembre 1492). «L'Ammiraglio pensava che

dovesse esserci abbondanza di buoni fiumi e di oro» (11 gennaio 1493). Talvolta l'affermazione di questa convinzione si accompagna ingenuamente a una confessione d'ignoranza. «Credo inoltre che qui crescano molte erbe e molte piante che potranno avere un gran valore in Spagna per tinture e spezie medicinali, ma non le riconosco e ciò mi è causa di gran dispiacere» (19 ottobre 1492). «Ci sono poi alberi di mille specie, con vari frutti e tutti così profumati che è un vero piacere. Io sono l'uomo più triste del mondo perché non li riconosco, ma sono ben sicuro che hanno un certo pregio» (21 ottobre 1492). Nel corso del terzo viaggio, Colombo segue lo stesso schema di pensiero: ritiene che quelle terre siano ricche perché desidera fortemente che lo siano; la sua convinzione è sempre anteriore all'esperienza. «Bruciava dal desiderio di penetrare i segreti di quelle terre, giacché non credeva possibile che non contenessero cose di grande valore» (Las Casas, *Historia*, I, 136).

Quali sono i «segni» che gli permettono di confermare le sue convinzioni? In che modo procede Colombo ermeneuta? Un fiume gli ricorda il Tago. «Si ricordò che nel fiume Tago, alla foce, vicino al mare, si trova l'oro; e gli sembrava che ce ne dovesse essere anche qui» (*Giornale*, 25 novembre 1492). Non solo una vaga analogia del genere non prova niente, ma è falso lo stesso punto di partenza: nel Tago l'oro non c'è. O ancora: «In una casa trovarono un pezzo di cera che l'Ammiraglio prese per i Sovrani, e dice che dove c'è la cera, dovrebbero esserci migliaia di altre cose buone» (29 novembre 1492). Questa deduzione non vale neppure il celebre detto «non c'è fumo senza fuoco»; e altrettanto può dirsi di un'altra deduzione, in forza della quale, poiché un'isola è bella, Colombo conclude che essa è anche ricca.

Uno dei suoi corrispondenti, Jaume Ferrer, gli aveva

scritto nel 1495: «La maggior parte delle cose buone proviene dalle regioni molto calde, abitate da negri o da pappagalli...» I negri e i pappagalli sono dunque considerati i segni (le prove) dell'esistenza di un clima caldo, e questo è considerato come un indizio di ricchezza. Non vi è da stupire, dunque, se Colombo non manca mai di notare l'abbondanza di pappagalli, il colore nero della pelle degli indigeni e l'intensità del calore. «Gli indiani delle navi avevano capito che l'Ammiraglio desiderava un pappagallo» (13 dicembre 1492): ora sappiamo perché! Nel corso del suo terzo viaggio egli si spinge più a sud: «Là gli abitanti sono estremamente neri. E quando, partendo di lì, navigai verso occidente, il caldo era torrido» *(Lettera ai sovrani*, 31 agosto 1498). Ma il caldo è benvenuto: «Dal caldo che dice di aver provato qui l'Ammiraglio arguì che in queste Indie, e là dove si trovava, ci doveva essere molto oro» (*Giornale*, 21 novembre 1492). A proposito di un altro esempio del genere, Las Casas osserva giustamente: «È sorprendente constatare il fatto che, quando un uomo desidera fortemente una cosa e vi si attacca saldamente con l'immaginazione, ad ogni istante ha l'impressione che tutto quel che vede e sente parli in favore di quella cosa» (*Historia*, I, 44).

La ricerca del luogo ove si trova la terraferma (il continente) è un altro esempio di questo singolare tipo di comportamento. Fin dal primo viaggio Colombo ha registrato nel suo diario l'informazione pertinente: «L'isola di Española [Haiti] o l'altra di Yamaye [la Giamaica] distavano dalla terraferma dieci giorni di viaggio in canoa, il che equivale a sessanta o settanta leghe» (6 gennaio 1493). Ma egli ha le sue idee, come ad esempio quella secondo cui l'isola di Cuba è parte del continente (asiatico), e decide di eliminare qualsiasi informazione che possa dimostrare il contrario. Gli indiani incontrati da Colombo gli dicevano

che quella terra (Cuba) era un'isola; poiché l'informazione non gli conveniva, Colombo metteva in dubbio la qualità dei suoi informatori. «E poiché sono uomini bestiali, i quali pensano che il mondo intero è un'isola e non sanno neppure cos'è la terraferma, e sono senza lettere e senza memorie del passato, e non trovano altro piacere che nel mangiare e nello star con le donne, dicevano che quella terra era un'isola…» (diario del secondo viaggio, trascritto da Bernaldez). C'è da domandarsi in che cosa l'amore per le donne invalidasse la loro affermazione che quel paese era un'isola. Certo è che, verso la fine della seconda spedizione, si assiste ad una scena famosa, e grottesca, nel corso della quale Colombo rinuncia definitivamente a verificare in base all'esperienza se Cuba è un'isola, e decide di usare l'argomento di autorità nei confronti dei suoi compagni: tutti scendono a terra e ognuno giura che «quella era senza dubbio alcuno la terraferma e non un'isola, e che, continuando a navigare lungo la detta costa, dopo non molte leghe si sarebbe giunti a un paese abitato da gente civile e conoscitrice del mondo. (…) Sotto pena del pagamento di diecimila maravedís [moneta spagnola], oltre al taglio della lingua, per chiunque avesse detto, in qualsiasi momento, il contrario di ciò che ora diceva. Quanto ai mozzi e a gente simile saranno loro somministrati – in tal caso – cento colpi di staffile e sarà loro tagliata la lingua» (*Giuramento su Cuba*, giugno 1494). Sorprendente giuramento, nel quale si giura che *sarà* trovata gente civile!

L'interpretazione dei segni della natura, così come viene praticata da Colombo, è predeterminata dal risultato al quale egli vuole pervenire. La sua stessa impresa, la scoperta dell'America, è conseguenza del medesimo comportamento: egli non la scopre, la trova dove «sapeva» che avrebbe dovuto essere (cioè là dove pensava che si trovasse la costa orientale dell'Asia). Scrive Las Casas: «Aveva sempre

pensato in fondo all'animo, quali che fossero le ragioni di questa sua opinione [la lettura di Toscanelli e delle profezie di Esdra], che – attraversando l'oceano al di là dell'isola di Hierro – a una distanza di circa settecentocinquanta leghe avrebbe finito con lo scoprire la terra» (*Historia*, I, 139). Dopo aver percorso settecento leghe, egli vieta la navigazione durante la notte, per paura di lasciarsi sfuggire la terra, che *sa* vicinissima. Questa convinzione se l'è formata molto prima del viaggio; Ferdinando ed Isabella glielo ricordano in una lettera successiva alla scoperta: «Quel che ci avevate annunciato si è realizzato come se l'aveste visto prima di parlarne con noi» (lettera del 16 agosto 1494). A cose fatte, Colombo stesso attribuisce la sua scoperta a questa conoscenza a priori, che identifica con la volontà divina e con le profezie (in realtà, da lui molto sollecitate nel senso desiderato): «Ho già detto che, per la realizzazione dell'impresa delle Indie, la ragione, la matematica e il mappamondo non mi furono di alcuna utilità. Si trattava solo di compiere quel che Isaia aveva predetto» (Prefazione al *Libro delle profezie,* 1501). Così, se Colombo scopre (nel corso del terzo viaggio) il continente americano propriamente detto, è perché cerca deliberatamente quella che noi chiamiamo America meridionale, come rivelano le sue annotazioni al libro di Pierre d'Ailly. Per ragioni di simmetria, debbono esservi sul globo terracqueo quattro continenti: due a nord e due a sud, oppure, visti nell'altro senso, due a est e due a ovest. L'Europa e l'Africa («l'Etiopia») formano la prima coppia nord-sud; l'Asia è l'elemento settentrionale della seconda coppia; resta da scoprire, anzi da trovare, nel luogo che gli è proprio, il quarto continente. Perciò l'interpretazione «finalistica» non è necessariamente meno efficace dell'interpretazione empiristica: gli altri navigatori non osavano intraprendere il viaggio di Colombo, perché non

avevano la sua certezza.

Questo tipo di interpretazione, fondata sulla prescienza e sull'autorità, non ha nulla di «moderno». Ma, come abbiamo visto, questo atteggiamento è compensato da un altro, che ci è molto più familiare: l'ammirazione intransitiva della natura, un'ammirazione di tale intensità da sottrarsi ad ogni interpretazione e ad ogni funzione: è un godimento della natura che non obbedisce più ad alcuna finalità. Las Casas riporta questo frammento del diario del terzo viaggio, che mostra Colombo preferire la bellezza all'utilità: «Dice che, anche se non vi fosse da ricavare alcun profitto, la bellezza di quelle terre è tale da non farle stimare di meno» (*Historia*, I, 131). Non si finirebbe mai di enumerare tutte le occasioni in cui Colombo esprime la sua ammirazione. «Tutta questa terra ha montagne molto alte e belle, né aride né rocciose ma tutte accessibili, e valli assai amene. Le valli, come le montagne, erano piene di alberi belli e frondosi, tanto che era un vero piacere vederli, e sembrava che ci fossero anche molti pini» (*Giornale di bordo*, 26 novembre 1492). «Qui ci sono pesci così diversi dai nostri che fa davvero meraviglia; ce ne sono alcuni fatti come i calabroni, ornati dei più bei colori del mondo, ed altri dipinti in mille modi, e i colori sono così fini che nessuno potrebbe non restarne meravigliato o non essere deliziato a guardarli. Ci sono anche balene» (16 ottobre 1492). «Qui e in tutta l'Isola tutto è verde, e la vegetazione è come in Andalusia in aprile. Il canto degli uccellini è così dolce che davvero 'non si vorrebbe mai lasciare questo posto; stormi di pappagalli oscurano il cielo, e ci sono uccelli grandi e piccoli, di specie varie, e così diversi dai nostri che è davvero una meraviglia» (21 ottobre 1492). Persino il vento in quella regione soffia «molto amorosamente» (24 ottobre 1492).

Nel descrivere la sua ammirazione per la natura,

Colombo non sa rinunciare al superlativo. Il verde degli alberi è così intenso che non è più verde. «Dice che gli alberi crescono così lussureggianti che le loro foglie non sono tanto verdi quanto di un colore oscuro» (16 dicembre 1492). «Quando arrivai a questo capo, giunse dalla terra un profumo di fiori o d'alberi così delizioso e dolce, che davvero era la cosa più piacevole del mondo» (19 ottobre 1492). «Dice che l'isola è la più bella che occhio umano abbia mai visto» (28 ottobre 1492). «Egli vide alcune case e una grande vallata, dove sorgevano i villaggi, e dice che non aveva mai visto niente di più bello» (15 dicembre 1492). «La bellezza di queste isole, con i loro monti e le loro sierre, le loro acque e le loro vallate solcate da grandi fiumi, è uno spettacolo tale che nessun'altra terra sotto il sole può sembrar migliore o più splendida» *(Memoria per Antonio de Torres*, 30 gennaio 1494).

Colombo è cosciente che questi superlativi possono sembrare inverosimili, e quindi poco convincenti; ma, nell'impossibilità di procedere altrimenti, se ne assume il rischio. «Andò ad esplorare il porto con la barca della nave. E lo trovò talmente bello da asserire di non averne mai trovato di migliori. E si giustifica dicendo che, siccome aveva tanto lodato quelli già visitati, non sa più come lodare questo, e che ha paura che le sue lodi sian prese per eccessive e sproporzionate. Ma si sobbarca questo rischio» (*Giornale*, 21 dicembre 1492). Giura di non esagerare affatto: «Egli riferisce tali e tante cose circa la fertilità, la bellezza e l'altezza delle isole che trovò nel suddetto porto, che prega i Sovrani di non meravigliarsi se loda tanto questi luoghi, perché, come egli assicura loro, pensava di non aver detto la centesima parte di quanto avrebbe dovuto» (14 novembre 1492). E deplora la povertà del proprio eloquio: «Andò avanti ripetendo agli uomini che aveva con sé che, se avessero voluto fare un resoconto ai Sovrani delle cose che

avevano viste, mille lingue non sarebbero bastate per descriverle, né le loro mani per metterle per iscritto, perché quella gli sembrava una regione incantata» (27 novembre 1492).

L'esito di questa ininterrotta ammirazione è logico: è il desiderio di non staccarsi mai più da quella straordinaria bellezza. «Tanta era la gioia nel vedere quella vegetazione e quegli alberi e nell'udire il canto degli uccelli, che non avrebbe più voluto allontanarsene per far ritorno» (28 ottobre 1492). E qualche giorno più tardi conclude: «Risalendo il fiume, erano davvero cosa meravigliosa a vedersi gli alberi, la vegetazione, l'acqua limpidissima e gli uccelli, di tale bellezza che, come dice, non avrebbe voluto staccarsene più» (27 novembre 1492). Gli alberi sono le vere sirene di Colombo. Dinanzi a loro egli dimentica le sue interpretazioni e la sua ricerca del profitto, per insistere su ciò che non serve a niente, non porta a niente e quindi non può essere che *ripetuto:* la bellezza. Era «spinto dal desiderio che provava e dal piacere che gli derivava dal vedere e ammirare la bellezza e la freschezza di quelle terre, ovunque le toccasse» (27 novembre 1492). Forse è possibile riconoscere in ciò un movente che, inconsapevolmente o meno, ha animato tutti i grandi viaggiatori.

L'osservazione attenta della natura conduce dunque a tre diversi esiti: all'interpretazione puramente pragmatica ed efficace, quando si tratta di questioni di navigazione; all'interpretazione finalistica, allorché i segni confermano, in tutt'altra materia, le credenze e le speranze che già si possiedono; e a quel rifiuto di ogni interpretazione che è l'ammirazione intransitiva, la sottomissione assoluta alla bellezza, per cui si ama un albero perché è bello, perché *è*, non perché sarebbe possibile servirsene come albero di un'imbarcazione o perché la sua presenza promette delle ricchezze. Nei confronti dei segni umani il comportamento

di Colombo sarà, in ultima analisi, più semplice.

Dagli uni agli altri vi è soluzione di continuità. I segni della natura sono degli indizi, delle associazioni stabili fra due entità, e basta che l'una sia presente per poter subito inferire l'esistenza dell'altra. Invece i segni umani, cioè le parole di una lingua, non sono semplici associazioni, non collegano direttamente un suono a una cosa, ma passano attraverso la mediazione del significato, che è una realtà intersoggettiva. Ora, ed è la prima cosa che colpisce, in fatto di lingua Colombo non sembra prestare attenzione che ai nomi propri, i quali, per certi aspetti, sono ciò che vi è di più simile agli indizi naturali. Consideriamo dapprima questa attenzione, e, per cominciare, la preoccupazione che Colombo ha per il proprio nome, fino al punto che – com'è noto – ne cambiò più volte l'ortografia nel corso della sua vita. Cedo ancora una volta la parola a Las Casas, grande ammiratore dell'ammiraglio ed unica fonte di innumerevoli informazioni che lo concernono, il quale coglie con esattezza il senso di tali cambiamenti (*Historia*, I, 2): «Ma quell'uomo illustre, rinunciando al nome consacrato dall'uso, volle chiamarsi Colon, ripristinando il vocabolo antico, non tanto per questa ragione [cioè perché era il nome antico], ma in quanto mosso, dobbiamo credere, dalla volontà divina che lo aveva prescelto per realizzare ciò che il suo nome e cognome significavano. La Divina Provvidenza vuole, di solito, che le persone da essa designate a servirla ricevano dei nomi e dei cognomi corrispondenti al compito che viene loro affidato, come si può vedere in molti luoghi delle Sacre Scritture. E il filosofo scrive nel capitolo quarto della *Metafisica*: "I nomi debbono convenire alle qualità e agli usi delle cose". Per questo egli era chiamato Cristóbal, cioè *Christum ferens*, che vuol dire portatore di Cristo, e così firmò molto spesso; perché, in verità, egli fu il primo a schiudere le porte del

mare Oceano per farvi passare il nostro Salvatore Gesù Cristo, fino a quelle terre lontane e a quei regni fino ad allora sconosciuti. (…) Il suo nome fu Colon, che significa ripopolatore; un nome che ben si conviene a chi, con i suoi sforzi, ha permesso che fossero scoperti quei popoli, quelle innumerevoli anime che, grazie alla predicazione del Vangelo, (…) sono andate e andranno ogni giorno a ripopolare la città gloriosa del Cielo. Quel nome gli spetta anche perché fu il primo a far venire gente dalla Spagna (anche se non proprio quella che sarebbe stata la più adatta) per fondare delle colonie, delle nuove popolazioni, che, fissando la loro dimora in mezzo agli abitanti di quei luoghi (…), dovevano dare origine a una nuova (…) Chiesa cristiana e a uno Stato felice».

Colombo-Colón (e il lettore avrà chiaro perché insisto su questa ortografia), e dopo di lui Las Casas come molti altri loro contemporanei, credono dunque che i nomi, o perlomeno i nomi delle persone d'eccezione, debbano essere ad immagine di chi li porta. E Colombo possedeva due caratteristiche degne di figurare anche nel suo nome: quella dell'evangelizzatore e quella del colonizzatore. Dopotutto, non aveva torto. Quella stessa attenzione, spinta fino al feticismo, che Colombo presta al proprio nome si manifesta anche nelle cure che dedica alla sua firma; egli, infatti, non firma – come fanno tutti – con il proprio nome, ma con un'elaboratissima sigla (così elaborata, fra l'altro, che non si è ancora arrivati a penetrarne il segreto). E non si accontenta di servirsene personalmente, ma la impone agli eredi. Nel documento istitutivo del maggiorasco si legge, infatti, quanto segue: «Mio figlio Don Diego, e chiunque altro venga ad ereditare questo maggiorasco, a partire dal momento nel quale lo avranno ereditato e ne avranno preso possesso, firmeranno con la mia firma, così come ora la eseguo, e che consiste in una X sormontata da una S, in una

M sormontata da una A romana in cima alla quale è scritta una S, e in una Y sormontata da una S, il tutto accompagnato da un certo numero di tratti di penna e di virgole così come li faccio attualmente e come si possono vedere nelle mie firme, oltreché in quella apposta al presente documento» (22 febbraio 1498).

Anche le virgole e i punti sono regolati in anticipo! Questa attenzione estrema per il proprio nome trova un prolungamento naturale in un'altra attività a cui Colombo si dedica nel corso dei suoi viaggi: quella di assegnare i nomi ai luoghi e alle cose. Come Adamo nel paradiso terrestre, Colombo si appassiona alla scelta dei nomi per il mondo vergine che ha sotto gli occhi; e – non diversamente dal suo – anche quei nomi debbono essere motivati. La motivazione è di vario ordine. All'inizio si assiste a una sorta di diagramma: l'ordine cronologico dei battesimi corrisponde all'ordine di importanza degli oggetti associati a quei nomi, nella seguente successione: Dio; la vergine Maria; il re di Spagna; la regina; l'infanta erede al trono. «Alla prima [isola] da me incontrata ho dato il nome di San Salvador, in onore dell'alta Maestà che mi ha meravigliosamente concesso tutto questo; gli indiani chiamano quest'isola Guanahani. La seconda l'ho chiamata Santa María de la Concepción, la terza Fernandina, la quarta Isabela e la quinta Juana; in questo modo ho dato a ciascuna di esse un nuovo nome» (*Lettera a Santángel* febbraio-marzo 1493).

Colombo sa dunque perfettamente che quelle isole hanno già dei nomi, naturali in un certo senso (ma in un'altra accezione del termine). I nomi degli altri, tuttavia, lo interessano poco, e vuol ribattezzare i luoghi in funzione del posto che essi occupano nel quadro della sua scoperta, vuol dare loro dei nomi *giusti*; il nominarli, inoltre, equivale a una presa di possesso. Più tardi, dopo avere alquanto esaurito il repertorio religioso e monarchico, ricorre a una

motivazione più tradizionale, per somiglianza diretta, della quale ci dà subito la giustificazione. «Il vento era molto favorevole per raggiungere la punta dove ora mi trovo e che ho chiamato "Cabo Hermoso" [capo bello], perché è davvero così» (19 ottobre 1492). «All'alba salparono da queste isole, che egli chiamò "Las Islas de Arena" [le isole di sabbia], per via della poca profondità dell'acqua a sud di esse e per una distanza di sei leghe» (27 ottobre 1492). «Navigò dal Río deMares verso nord-ovest e vide un capo pieno di palme a cui diede il nome di "Cabo de Palmas"» (30 ottobre 1492). «A ovest, davanti all'isola c'era un capo che entrava nel mare, e in parte era elevato e in parte piano, per cui lo chiamò "Cabo Alto y Bajo" [capo alto e basso]» (19 dicembre 1492). «Tornando alla caravella, trovarono incastrati nei cerchi dei barili dei piccoli pezzi d'oro e la stessa cosa videro nei cerchi della botte. L'Ammiraglio chiamò il fiume "Río de Oro"» (8 gennaio 1493). «Quando vide la terra, scoperse un capo e lo chiamò "Cabo del Padre y Hijo" [capo del padre e figlio], perché a questa punta, verso est, c'erano due sporgenze, una più grande dell'altra» (12 gennaio 1493). «Chiamai quella località "I giardini", perché era il nome che più le conveniva» *(Lettera ai sovrani*, 31 agosto 1498).

Le cose debbono avere i nomi che a loro convengono. In certi giorni quest'obbligo getta Colombo in uno stato di vera e propria furia nominatrice. L'11 gennaio 1493 si legge nel *Giornale di bordo*: «Navigò verso est verso un capo che chiamò "Bel Prado" [bel prato], a quattro leghe di distanza. Da qui verso sud-est c'è una montagna che chiamò "Monte de Plata" [montagna d'argento], e dice che si trova a otto leghe. Da Cabo de Bel Prado, verso est da sud, c'è il Capo che chiamò "del Ángel", alla distanza di diciotto leghe.(…) Da Cabo del Ángel a est da sud ci sono quattro leghe fino a un promontorio che chiamò "del Hierro" [del ferro], e a

quattro leghe nella stessa direzione c'è un promontorio che chiamò "Punta Seca"; a sei leghe di lì, nella stessa direzione, il capo che chiamò "Redondo" [rotondo]; di lì verso est c'è Cabo Francés [francese]». Il suo piacere è tale che, in certi giorni, dà successivamente due nomi alla stessa località (così, ad esempio, il 6 dicembre 1492 un porto chiamato María all'alba diventa San Nicolás a vespro). Se invece qualcun altro vuol imitare Colombo nell'attività di assegnare i nomi, egli ne annulla le decisioni per imporre il nome scelto da lui: durante la sua fuga, Pinzón aveva dato a un fiume il proprio nome (cosa che l'Ammiraglio non faceva mai), ma Colombo si affrettò a ribattezzarlo «fiume di Grazia». Neppure gli indiani sfuggono a questo profluvio di nomi: i primi indigeni condotti in Spagna vengono ribattezzati Don Juan de Castilla e Don Fernando de Aragón…

Il primo gesto che Colombo compie a contatto con le terre appena scoperte (che rappresenta il primo contatto fra l'Europa e quella che sarà l'America) è una specie di ampio atto di nomina: si tratta della dichiarazione secondo la quale quelle terre fanno ormai parte del regno di Spagna. Colombo scende a terra in una barca su cui è fissato il vessillo reale, accompagnato dai suoi due capitani e da un notaio regio munito di calamaio. Sotto gli occhi probabilmente perplessi degli indiani, e senza minimamente preoccuparsi di loro, Colombo fa redigere un atto ufficiale. «E disse che essi dovevano in fede essere testimoni del fatto che egli, davanti a tutti loro, prendeva possesso dell'isola, come infatti fece, a nome del Re e della Regina, suoi Sovrani…» (11 ottobre 1492). Si trattò del primissimo atto compiuto da Colombo in America; e ciò la dice lunga sull'importanza che assumevano ai suoi occhi le cerimonie di nomina.

Ora, come abbiamo già osservato, i nomi propri

costituiscono un settore del tutto particolare del vocabolario: sprovvisti di senso, essi servono solo alla denotazione, mentre non servono direttamente alla comunicazione umana. Si rivolgono alla natura (al referente), non agli uomini; a differenza degli indizi, sono delle associazioni dirette fra sequenze sonore e segmenti della realtà. La parte della comunicazione umana che attira l'attenzione di Colombo è dunque proprio quel settore del linguaggio che, almeno in un primo tempo, serve soltanto a designare la natura.

Invece, quando ha a che fare col resto del vocabolario, Colombo si mostra assai poco interessato e rivela ancor più la sua ingenua concezione del linguaggio, confondendo sempre i nomi con le cose che essi designano: gli sfugge tutta la dimensione dell'intersoggettività, del *valore* reciproco delle parole (in antitesi alla loro capacità denotativa), del carattere umano – e quindi arbitrario – dei segni. Ecco un episodio significativo, una specie di parodia di lavoro etnografico. Una volta appresa la parola indiana «cacicco», egli non cerca tanto di sapere che cosa essa significhi nella gerarchia, convenzionale e relativa, degli indiani, quanto di vedere a quale parola spagnola essa corrisponda esattamente, come se fosse scontato che fra gli indiani esistessero le stesse distinzioni fissate dagli spagnoli; come se l'uso spagnolo non fosse una convenzione fra tante altre, ma lo stato naturale delle cose. «Sino ad allora l'Ammiraglio non era stato capace di capire se con questa parola ["cacicco"] intendessero re o governatore. Essi usano anche un'altra parola per dire "grande", cioè *nitayno*; ma non capì se in tal modo chiamassero un hidalgo o un governatore o un giudice» (*Giornale di bordo*, 23 dicembre 1492). Colombo non dubita neppure per un istante che gli indiani distinguano – come gli spagnoli – fra un gentiluomo, un governatore e un giudice; la sua curiosità (limitata, del

resto) ha per oggetto solo l'esatto equivalente indiano di questi termini. L'intero vocabolario è, per lui, costruito ad immagine dei nomi propri, e questi a loro volta derivano dalle proprietà degli oggetti che essi designano: il colonizzatore deve chiamarsi Colon. Le parole altro non sono che l'immagine delle cose.

Non desta, dunque, meraviglia la scarsa attenzione che Colombo dedica alle lingue straniere. La sua reazione spontanea, che egli non sempre rende esplicita ma che è implicita nel suo comportamento, è che – in fondo – la diversità linguistica non esiste, perché la lingua è naturale. La cosa è tanto più sorprendente in quanto Colombo è poliglotta e, al tempo stesso, non ha una lingua materna: egli parla altrettanto bene (o altrettanto male) il genovese, il latino, il portoghese, lo spagnolo; ma le certezze ideologiche hanno sempre avuto la meglio sulle contingenze individuali. La sua stessa convinzione della vicinanza dell'Asia all'Europa, che gli dà il coraggio di partire, si fonda su un caratteristico malinteso linguistico. Secondo la comune opinione del suo tempo, la terra era rotonda; ma si pensava, giustamente, che la distanza fra l'Europa e l'Asia per la via occidentale fosse grandissima (e quindi insuperabile). Colombo prende come autorità l'astronomo arabo al Farghânî, il quale fornisce una misura abbastanza corretta della circonferenza della terra, ma la esprime in miglia arabe, superiori di un terzo alle miglia italiane familiari a Colombo. Ora, quest'ultimo non riesce neppure ad immaginare che le misure siano un fatto convenzionale, che il medesimo termine abbia significati diversi secondo tradizioni diverse (o in diverse lingue o in diversi contesti); egli traduce in miglia italiane, e la distanza gli appare allora commisurata alle sue forze. E benché l'Asia non si trovi là dov'egli crede, Colombo ha la consolazione di scoprire l'America…

Colombo disconosce dunque la diversità dei linguaggi, per cui, dinanzi a una lingua straniera, non gli restano che due comportamenti possibili e complementari: riconoscere che è una lingua, ma rifiutarsi di credere che è diversa; oppure riconoscere la differenza, ma negare che si tratta di una lingua... È appunto quest'ultima la sua reazione allorché, il 12 ottobre 1492, ha il primo incontro con gli indiani. Dopo averli visti, scrive: «A Nostro Signore piacendo, al momento della partenza io porterò sei di questi uomini alle Vostre Altezze, così che possano imparare a parlare» (questa battuta ha così sorpreso i vari traduttori francesi di Colombo, che tutti l'hanno corretta in «possano imparare la nostra lingua»). Più tardi, arriva ad ammettere che gli indiani abbiano una propria lingua, ma non riesce a persuadersi che essa sia diversa, e continua a trovare nei loro discorsi parole alui familiari e a parlar loro come se essi dovessero capirlo, o a rimproverarli per la cattiva pronuncia dei nomi o delle parole che egli crede di riconoscere. Colombo si impegna in dialoghi strampalati ed immaginari, il più frequente dei quali riguarda il Gran Khan, scopo del suo viaggio. Gli indiani pronunciano la parola *Cariba*, che designa gli abitanti (antropofagi) dei Caraibi. Colombo capisce *caniba*, cioè sudditi del Khan. Ma crede anche di capire che, secondo gli indiani, questi personaggi hanno teste di cane (dallo spagnolo *can,* cane), con le quali appunto divorano gli indigeni. Ora, tutto questo gli sembra inverosimile, e lo rimprovera ai suoi interlocutori: «L'Ammiraglio pensò che mentissero, e che fossero invece sudditi del Gran Can che venivano a catturarli» (26 novembre 1492).

Quando infine Colombo riconosce il carattere straniero di una lingua, vorrebbe almeno che fosse lo stesso di tutte le altre. Vi sono, insomma, da un lato le lingue latine e dall'altro le lingue straniere; le somiglianze sono grandi

all'interno di ciascun gruppo, a giudicare dalla facilità di Colombo per le prime e dello specialista di lingue che si porta dietro per le altre. Quando sente parlare dell'esistenza, nella parte più interna del paese, di un gran cacicco, che egli immagina sia il Khan, cioè l'imperatore della Cina, gli manda come emissario «un certo Luis de Torres, che aveva vissuto presso il Governatore di Murcia ed era stato Giudeo, e, come egli diceva, capiva l'ebraico, il caldeo e anche un po' d'arabo» (2 novembre 1492). C'è da chiedersi in quale lingua avrebbe potuto avvenire il colloquio fra l'inviato di Colombo e il cacicco indiano, alias imperatore della Cina; ma quest'ultimo non si presentò all'appuntamento.

Il risultato di questa mancanza di attenzione per la lingua dell'altro è facilmente prevedibile: di fatto, durante tutto il primo viaggio – prima che gli indiani condotti in Spagna avessero imparato a «parlare» – vi fu incomprensione totale. Come annota Las Casas in margine al diario di Colombo: «Brancolavano tutti nel buio, perché non capivano quel che dicevano gli indiani» (30 ottobre 1492). La cosa, dopotutto, non è scandalosa, e neppure sorprendente; lo è di più, invece, il fatto che Colombo pretenda regolarmente di capire quel che gli viene detto, fornendo contemporaneamente le prove della sua incomprensione. Per esempio, il 24 ottobre 1492 scrive: «A mezzanotte salpai l'ancora dal Cabo dell'Isleo a nord dell'isola di Isabela, dove mi ero fermato, per raggiungere l'isola di Cuba, che quest'agente mi dice essere molto grande e avere molto commercio; dicono anche che in essa si trova molto oro, e spezie, e grandi navi, e molti mercanti». Ma, due righe dopo, lo stesso giorno aggiunge: «Io non conosco la loro lingua». Ciò che Colombo «sente dire», dunque, è semplicemente un riassunto dei libri di Marco Polo e di Pierre d'Ailly. «Credette anche di capire che le navi del

Gran Can venivano qui, e che erano molto grandi; e che la terraferma dista dieci giornate di viaggio» (28 ottobre 1492). «E così io ripeto ciò che ho detto in un'altra occasione, e cioè che Caniba non è altro che il popolo del Gran Can, che deve trovarsi molto vicino a qui». E aggiunge questo saporoso commento: «Ogni giorno di più riusciamo a capire questi indiani ed essi noi, benché molte volte ci si fraintenda» (11 dicembre 1492). Un'altra pagina di diario ci illustra il modo in cui i suoi uomini si facevano capire dagli indiani: «E pensando che se solo due o tre uomini scendevano dalle barche, gli indiani non si sarebbero spaventati, tre cristiani vennero a terra, gridando loro nella lingua del luogo, poiché avevano imparato qualche parola viaggiando con quegli indiani che avevano sulle navi, di non aver paura. Gli indiani però si diedero tutti alla fuga e non rimase nessuno, grande o piccolo che fosse» (27 novembre 1492).

Colombo, del resto, non è sempre vittima delle sue illusioni e ammette che non c'è comunicazione (il che rende tanto più problematiche le «informazioni» che crede di ricavare dalle sue conversazioni): «Non conosco la lingua del luogo, e la gente di queste terre non mi capisce, né io né alcun altro che è con me la comprendiamo» (27 novembre 1492). Il 15 gennaio 1493 scrive che la loro lingua la capiva solo per congettura; ed è noto quanto poco attendibile sia un tale metodo…

La comunicazione non verbale non ha miglior successo delle parole. Colombo si appresta a sbarcare con i suoi uomini sulla riva: «Un indiano [che Colombo vede in faccia] avanzò nel fiume, fin vicino alla poppa della barca, e fece un gran discorso che l'Ammiraglio non poté capire [non c'è da stupirsene], ma gli altri indiani ogni tanto alzavano le braccia al cielo e gridavano ad alta voce. L'Ammiraglio pensò che essi volessero rassicurarlo e che

fossero contenti per la sua venuta [tipico esempio di *wishful thinking*] poi vide l'Indiano che portava con sé [e che capiva la lingua] cambiare espressione, divenire giallo come cera e tremare tutto, mentre cercava di far capire con segni che l'Ammiraglio doveva lasciare il fiume, perché gli indiani volevano ucciderlo» (3 dicembre 1492). C'è addirittura da domandarsi se Colombo capì bene quel che il secondo indiano gli diceva «con segni». Ed ecco un esempio di emissione simbolica, che ha più o meno lo stesso risultato: «Desideravo molto comunicare con loro e non avevo ormai più niente da mostrar loro per farli venire, salvo un tamburino che feci salire sul castello di poppa e al quale ordinai di suonare il tamburo per far ballare qualche giovane dell'equipaggio, pensando che sarebbero venuti alla festa. Ma non appena gli indiani videro il tamburino suonare e i marinai ballare, abbandonarono i remi, presero in mano gli archi, li tesero (ognuno coprendosi con lo scudo) e cominciarono a scagliarci addosso delle frecce» (*Lettera ai sovrani*, 31 agosto 1498)

Questi esiti negativi non sono dovuti soltanto all'incomprensione della lingua, all'ignoranza dei costumi degli indiani (anche se Colombo avrebbe potuto cercare di superarle): gli scambi con gli europei non hanno miglior successo. Per esempio, sulla via del ritorno dal primo viaggio, alle Azzorre, vediamo Colombo commettere un errore dopo l'altro nel comunicare con un capitano portoghese che gli è ostile: troppo credulo dapprima, Colombo vede arrestare i suoi uomini, mentre si aspettava la migliore accoglienza; grossolano dissimulatore poi, non riesce ad attirare sulla sua nave quel capitano, per arrestarlo a sua volta. Anche la percezione degli uomini che lo circondano non è molto chiaroveggente: coloro a cui concede tutta la sua fiducia (come Roldan o Hojeda) ben presto gli si rivoltano contro, mentre trascura persone che

gli sono realmente devote, come Diego Mendez.

La comunicazione umana non riesce a Colombo perché non gli interessa. Si legge nel suo diario, in data 6 dicembre 1492, che gli indiani da lui condotti a bordo della sua nave cercano di fuggire e si preoccupano del fatto di essere lontani dalla loro isola. «Neppure li capiva bene né loro capivano bene lui, e dice anche che essi avevano la più gran paura del mondo del popolo di questa isola. Per parlare con esso, l' Ammiraglio avrebbe dovuto fermarsi qualche giorno in questo porto; ma non lo fece, perché voleva esplorare molte terre e perché temeva che il bel tempo non continuasse». Nella concatenazione di queste poche frasi è detto tutto: la percezione sommaria che Colombo ha degli indiani, miscuglio di autoritarismo e di condiscendenza; l'incomprensione della loro lingua e dei loro segni; la facilità con cui egli aliena la volontà dell'altro in vista di una migliore conoscenza delle isole appena scoperte; la preferenza per le terre rispetto agli uomini. Nell'ermeneutica di Colombo, questi ultimi non hanno un ruolo a parte.

Colombo e gli indiani

Colombo parla degli uomini che vede solo perché, dopotutto, fanno parte anch'essi del paesaggio. I suoi accenni agli abitanti delle isole sono sempre inframmezzati alle sue notazioni sulla natura: fra gli uccelli e gli alberi vi sono anche gli uomini. «Nell'interno vi sono molte miniere di metalli e innumerevoli abitanti» *(Lettera a Santángel*, febbraio-marzo 1493). «Continuamente in queste scoperte fino ad allora era andato di bene in meglio, tanto per le terre, gli alberi, i frutti e i fiori, quanto per gli abitanti» (*Giornale di bordo*, 25 novembre 1492). «Quattro o cinque di queste radici (...) sono molto gustose ed hanno lo stesso sapore delle castagne. Ma qui sono molto più grandi e migliori di quelle che aveva trovato nelle altre isole, e l'Ammiraglio dice di averne trovate anche in Guinea, ma qui erano grandi come una coscia. Afferma anche, di questa gente, che eran tutti robusti e valenti» (16 dicembre 1492). È chiaro in che modo vengono introdotti gli esseri umani: per mezzo di una comparazione, che serve a descrivere le radici. «I marinai videro che le donne maritate portavano mutandoni di cotone, ma non le ragazze, eccettuate alcune che avevano già diciott'anni. C'erano dei mastini e altri piccoli cani, e videro un uomo che aveva nel naso un pezzo d'oro, che poteva avere la grandezza di mezzo castellano...» (17 ottobre 1492): questa menzione dei cani in mezzo alle osservazioni sulle donne e sugli uomini indica bene il

registro nel quale questi saranno integrati. •

Significativa è la prima menzione degli indiani: «Subito videro gente nuda» (11 ottobre 1492). Era vero, ma è rivelatore che la prima caratteristica di quel popolo che colpisce Colombo sia la mancanza di abiti, i quali a loro volta sono un simbolo di cultura (di qui l'interesse di Colombo per le persone vestite, che avrebbero potuto essere un po' meglio assimilate a ciò che si sapeva del Gran Khan; è un po' deluso di aver trovato solo dei selvaggi). E la constatazione ritorna: «Vanno ignudi, uomini e donne, come le loro madri li hanno partoriti» (6 novembre 1492). «Questo re e tutti gli altri andavano nudi come la loro madre li aveva fatti, e così anche le donne, senza alcuna traccia di vergogna» (16 dicembre 1492): le donne, almeno, avrebbero potuto fare uno sforzo… Le sue osservazioni si limitano, non di rado, all'aspetto fisico delle persone, alla loro statura, al colore della pelle (molto più apprezzato quando è più chiaro, cioè più simile al suo). «E sono del colore degli abitanti delle Canarie, né neri né bianchi» (11 ottobre 1492). «Erano decisamente più belli degli altri; tra loro videro due giovani donne, bianche come spagnole» (13 dicembre 1492). «Ci sono alcune donne molto belle» (21 dicembre 1492). E conclude con sorpresa che, benché nudi, gli indiani sembrano più simili a uomini che ad animali. «Tutti gli abitanti di quelle isole e della terraferma, pur avendo aspetto animalesco e andando in giro nudi, (…) sembravano loro molto ragionevoli e dotati di acuta intelligenza» (Bernaldez).

Fisicamente nudi, gli indiani – agli occhi di Colombo sono anche privi di ogni proprietà culturale: sono caratterizzati, in qualche modo, dalla mancanza di costumi, di riti, di religione (e in ciò vi è una certa logica, perché per un uomo come Colombo gli esseri umani si vestono in conseguenza della loro espulsione dal paradiso terrestre, che

è poi all'origine della loro identità culturale). C'è inoltre la sua abitudine di vedere le cose così come gli conviene di vederle; ma è significativo che questa abitudine lo porti a costruirsi l'immagine della nudità spirituale. «Mi parve che fossero gente molto povera di ogni cosa, – scrive in occasione del primo incontro con gli indiani; e aggiunge: – Mi parve che non abbiano alcuna religione» (ì11 ottobre 1492). «Questa gente è molto mite e timida, nuda, come ho detto, senza armi né legge» (4 novembre 1492). «Non hanno religione e non sono idolatri» (27 novembre 1492). Già privi di lingua, gli indiani si rivelano anche sprovvisti di leggi e di religione; e se hanno una cultura materiale, essa non attira l'attenzione di Colombo più di quanto lo interessi la loro cultura spirituale: «Essi portavano delle balle di cotone filato, pappagalli, lance e altre cosette, che sarebbe noioso mettere per iscritto» (13 ottobre 1492): l'importante, naturalmente, era la presenza dei pappagalli. L'atteggiamento di Colombo nei confronti di questa cultura è, nella migliore delle ipotesi, quello del collezionista di curiosità, e non si accompagna mai a un tentativo di comprensione: osservando per la prima volta delle costruzioni in muratura (nel corso del suo quarto viaggio, sulle coste dell'Honduras), si accontenta di ordinare che ne venga staccato un pezzo da conservare per ricordo.

Non desta meraviglia che tutti questi indiani culturalmente vergini, pagina bianca in attesa dell'iscrizione spagnola e cristiana, si somiglino fra loro. «Tutta questa gente è affine a quella già menzionata. Sono dello stesso tipo, egualmente nudi e della medesima statura» (17 ottobre 1492). «Vennero molti di questi abitanti, che sono simili a quelli delle altre isole, nello stesso modo nudi e dipinti» (22 ottobre 1492). «Questa gente, dice l'Ammiraglio, ha gli stessi caratteri e gli stessi costumi di quella incontrata prima» (1° novembre 1492). «Costoro

sono simili agli altri che avevo trovato, dice l'Ammiraglio, e credono anch'essi che noi siamo venuti dal cielo» (3 dicembre 1492). Gli indiani si assomigliano perché sono tutti nudi, privi di caratteri distintivi.

Misconoscimento, dunque, della cultura degli indiani e loro assimilazione alla natura; con queste premesse, non possiamo certo attenderci di trovare negli scritti di Colombo un ritratto particolareggiato della popolazione. L'immagine ch'egli ce ne offre obbedisce, in parte, alle stesse regole che presiedono alla descrizione della natura: Colombo ha deciso di ammirare tutto, e quindi in primo luogo la bellezza fisica. «Erano molto ben fatti, con corpi molto belli e volti molto graziosi» (11 ottobre 1492). «Tutti altissimi, gente veramente bella» (13 ottobre 1492). «Erano gli uomini e le donne più belli che avevano trovato sinora» (16 dicembre 1492).

Un autore come Pietro Martire, che riflette fedelmente le impressioni (o i fantasmi) di Colombo e dei suoi primi compagni, si compiace di dipingere scene idilliache. Così, ad esempio, descrive le indiane che vengono a salutare Colombo: «Erano tutte belle. Si sarebbe creduto di vedere quelle splendide naiadi o quelle ninfe delle fontane tanto celebrate nell'antichità. Tenendo in mano grandi ciuffi di palme, che portavano mentre eseguivano le loro danze accompagnandole col canto, piegarono le ginocchia e li presentarono all'*adelantado*» (I, 5; cfr. fig. 3).

Questa ammirazione, aprioristicamente decisa, si estende anche al campo morale. Sono brava gente, dichiara di primo acchito Colombo, senza preoccuparsi di giustificare la sua affermazione. «Sono il miglior popolo del mondo e soprattutto il più dolce» (16 dicembre 1492). «L'Ammiraglio afferma che è impossibile credere che qualcuno abbia mai visto un popolo con tanto cuore» (21 dicembre 1492). «Assicuro le Vostre Altezze che al mondo

non c'è gente o terra migliori di queste» (25 dicembre 1492): il facile nesso istituito fra uomini e terre indica assai bene in quale spirito scrive Colombo, e quanta poca fiducia si debba attribuire al carattere descrittivo delle sue affermazioni. Del resto, quando conoscerà un po' meglio gli indiani, egli cadrà nell'estremo opposto, senza per questo fornire informazioni più degne di fede: naufrago in Giamaica, si vede «circondato da un milione di selvaggi crudelissimi e a noi ostili»*(Lettera rarissima*, 7 luglio 1503). Certo, si resta colpiti dal fatto che Colombo non trova – per caratterizzare gli indiani— aggettivi diversi dalla coppia buono/cattivo, che in realtà non dice niente: non solo perché queste qualità dipendono da un determinato punto di vista, ma anche perché corrispondono a stati momentanei e non a caratteristiche permanenti; non sono il frutto del desiderio di conoscere, ma dell'apprezzamento pragmatico di una situazione.

3 Colombo sbarca ad Haiti, incisione di Théodore de Bry.

Due caratteristiche degli indiani sembrano, a prima vista, meno prevedibili di altre: la loro «generosità» e la loro «vigliaccheria». Ma, a leggere le descrizioni di Colombo, ci si accorge che queste affermazioni ci informano più su Colombo che sugli indiani. In mancanza di parole, indiani e spagnoli si scambiano – fin dal primo incontro – piccoli oggetti; e Colombo non si stanca di lodare la generosità degli indiani che danno tutto per niente. A suo giudizio, essa giunge talvolta fino alla balordaggine: perché apprezzano nello stesso modo un pezzo di vetro ed una moneta? una monetina e una moneta d'oro? «Diedi ad alcuni di loro qualche berretta rossa e qualche collanina di vetro che si misero al collo, e molte altre cose di poco valore. Essi

gradirono molto questi doni» (*Giornale di bordo*, 11 ottobre 1492). «Tutto quello che possiedono essi lo danno per qualsiasi cosa sia offerta loro, tanto che scambiavano i loro oggetti persino con cocci di piatti rotti e con pezzi di coppe di vetro» (13 ottobre 1492). «E diedero a tutti tutto quello che chiedevano, senza voler niente in cambio» (13 dicembre 1492). «Quale che sia l'oggetto che viene dato loro in cambio e quale che sia il suo valore, valga esso molto o sia cosa di poco prezzo, essi sono contenti» (*Lettera a Santángel,* febbraio-marzo 1493). Colombo non capisce che, come le lingue, anche i valori sono convenzionali, che l'oro «in sé» non è più prezioso del vetro, ma lo è nel sistema di scambio europeo. Così, quando conclude la sua descrizione degli scambi con gli indiani scrivendo: «Arrivavano a prendere persino i pezzi delle doghe rotte dei barili, dando in cambio quello che avevano, come degli stupidi bruti!» (*Lettera a Santángel*, febbraio-marzo 1493), si ha l'impressione che, in questo caso, lo stupido sia lui: un diverso sistema di scambio equivale, per Colombo, a mancanza di sistema, e ciò lo porta a concludere che gli indiani sono delle bestie.

Il senso di superiorità genera un comportamento di tipo protettivo: Colombo impedisce che i suoi marinai pratichino un baratto ai suoi occhi scandaloso. Tuttavia lo vediamo offrire agli indiani bizzarri regali, che noi oggi associamo mentalmente ai «selvaggi», ma che Colombo per primo insegnò loro ad amare e ad esigere. «Chiamai quell'uomo e gli diedi un cappello rosso e alcune perline di vetro verde, che gli misi sulle braccia, e due sonagli da falcone che gli misi alle orecchie» (*Giornale di bordo*, 15 ottobre 1492). «Vidi che un drappo che avevo sul letto gli piaceva: glielo diedi, con una corona di grani d'ambra assai bella che usavo portare intorno al collo e delle scarpe rosse e un fiasco d'acqua di fior d'arancio: ne fu così contento

che era una meraviglia» (18 dicembre 1492). «Il re portava ora una camicia e dei guanti che gli aveva dato l'Ammiraglio» (26 dicembre 1492). Si capisce come Colombo sia scandalizzato dalla nudità dell'altro; ma i guanti, il berretto rosso e le calzature sono veramente, in queste circostanze, doni più utili delle coppe di vetro rotte? In ogni caso, i capi indiani potranno venire a fargli visita *vestiti*. In seguito, gli indiani scopriranno che i doni degli spagnoli possono essere destinati ad altri usi, senza che la loro utilità sia peraltro dimostrata. «Poiché non avevano abiti, gli indigeni si domandavano a che cosa potessero servire gli aghi; ma gli spagnoli soddisfecero questa loro ingenua curiosità, mostrando loro – a gesti – che gli aghi servono a togliere le spine che spesso penetrano nella pelle, oppure a pulire i denti; così gli indigeni cominciarono a farne gran caso» (Pietro Martire, I, 8).

Sulla base di queste osservazioni e di questi scambi, Colombo dichiara che gli indiani sono la gente più generosa al mondo, fornendo così un importante contributo al mito del buon selvaggio. «Questi indiani, dice l'Ammiraglio, sono leali e privi d'avidità per ciò che non è loro» (26 dicembre 1492). «Sono a tal punto privi d'artificio e così generosi di quanto posseggono, che nessuno – senza averlo visto – sarebbe disposto a crederlo» (*Lettera a Santángel*, febbraio-marzo 1493). «E non si deve dire che, poiché ciò che davano era di poco valore, per questo lo davano con gran liberalità, dice l'Ammiraglio, perché essi facevano lo stesso e con identica liberalità quando davano pezzi d'oro o una zucca d'acqua; e, dice, è facile capire quando qualcosa è data molto volentieri» (*Giornale di bordo*, 21 dicembre 1492).

In realtà, la cosa è meno facile di quanto a prima vista non sembri. Colombo ne ha il presentimento quando, nella lettera a Santángel, riassume la propria esperienza: «Non ho

potuto sapere se possiedono beni privati, ma mi è sembrato di capire che tutti partecipavano di ciò che uno di loro possedeva, con particolare riguardo ai viveri» (febbraio-marzo 1493). La spiegazione di quei comportamenti «generosi» non doveva, per caso, ricercarsi in un diverso rapporto con la proprietà privata? Suo figlio Fernando ne fornisce un'altra testimonianza, riferendo un episodio del secondo viaggio. «Quivi tosto ch'entravano in quelle case [appartenenti agli indiani del luogo] alcuni de gl'indiani, che lo Ammiraglio menava seco dalla Isabella, si pigliavano quel che più lor piaceva, né perciò a' patroni facean dispiacere, quasi che il tutto fosse comune. E parimenti quei della terra, avvicinati da alcun Cristiano, gli toglievan quel che più lor pareva, credendo che medesimamente fosse quello nostro costume. Ma non durò lungamente cotale inganno; perciocché tosto il contrario impararono» (F. Colombo, 50). Colombo dimentica dunque la sua percezione e dichiara, poco dopo, che gli indiani, lungi dall'essere generosi, sono tutti ladri (rovesciamento parallelo a quello che li trasforma dalla miglior gente del mondo in selvaggi violenti); di colpo, egli infligge loro dei castighi crudeli, quelli stessi che erano allora in uso in Spagna. «Poiché, nel viaggio che ho fatto a Cibao, è successo che qualche indiano sia stato sorpreso a rubacchiare, se ne trovate qualcuno che ruba, punitelo con il taglio del naso e delle orecchie, perché sono parti del corpo che non si possono nascondere» *(Istruzioni a Mosen Pedro Margarite*, 9 aprile 1494).

Il discorso sulla «codardia» degli indiani segue esattamente lo stesso schema. Inizialmente, c'è una certa divertita condiscendenza: «Non sono guerrieri, anzi sono così timidi che un centinaio di essi fuggirebbe di fronte a uno solo dei nostri» *(Giornale di bordo,* 12 novembre 1492).«L'Ammiraglio assicura ai Sovrani che dieci uomini

avrebbero potuto mettere in fuga diecimila di quegli abitanti; infatti sono così codardi e timidi che non portano armi, eccetto alcune lance» (3 dicembre 1492). «Non hanno né ferro, né acciaio, né armi, e non sono adatti a queste cose; non perché non siano robusti e di bella statura, ma perché sono straordinariamente paurosi» (*Lettera a Santángel,* febbraio-marzo 1493). La caccia agli indiani per mezzo dei cani (altra «scoperta» di Colombo) si fonda su un'analoga osservazione: «Perché, contro gli indiani, un cane equivale a dieci uomini» (Bernaldez). Colombo lascia dunque tranquillamente, alla fine del primo viaggio, una parte dei suoi uomini sull'isola di Española; ma, tornandovi un anno dopo, è costretto ad ammettere che sono stati tutti uccisi da quegli indiani paurosi e privi di una buona conoscenza delle armi. Ci si erano messi in mille contro uno per aver ragione degli spagnoli? Egli passa allora all'estremo opposto, facendo derivare – in qualche modo – il loro coraggio dalla loro viltà. «Non c'è peggior gente dei vigliacchi, che non rischiano mai la vita faccia a faccia; saprete che, se gli indiani trovano uno o due uomini isolati, è molto probabile che li uccidano» (*Istruzioni a Mosen Pedro Margarite*, 9 aprile 1494). Il loro re Caonabo è «uomo non meno perfido che audace» (*Memoria per Antonio de Torres*, 30 gennaio 1494). Non si ha, tuttavia, l'impressione che Colombo abbia compreso gli indiani meglio di prima: di fatto, egli non esce mai fuori da se stesso.

È vero, c'è un momento nella sua carriera in cui Colombo fa uno sforzo particolare. Ciò avviene nel corso del suo secondo viaggio, quando chiede a un religioso, fra Ramón Pane, di descrivergli minutamente i costumi e le credenze degli indiani; ed egli stesso, nella prefazione a questa descrizione, ci ha lasciato una pagina di osservazioni «etnografiche». Colombo comincia con una dichiarazione di principio: «Non trovai fra loro né idolatria né alcun'altra

religione»: tesi che viene mantenuta ferma nonostante gli esempi che seguono immediatamente, dovuti alla sua stessa penna. Egli descrive infatti una quantità di pratiche «idolatriche», aggiungendo peraltro: «Nessuno dei nostri uomini poté comprendere le parole che pronunciavano». La sua attenzione si concentra allora sulla rivelazione di una frode: un idolo parlante era in realtà un oggetto cavo, collegato con un tubo a un'altra stanza dell'edificio, dove si trovava l'assistente dello stregone. Il piccolo trattato di fra Ramón Pane (inserito nel capitolo 61 della biografia di Colombo scritta dal figlio Fernando) è molto più interessante, anche se un po' contro la volontà dell'autore, il quale non si stanca di ripetere: «E perciocché non hanno lettere, né scritture, non sanno ben raccontar cotai favole, né perciò posso scriverle bene. Laonde io credo che porrò prima quel che dovria esser ultimo, e porrò l'ultimo prima» (6). «Perciocché io scrissi in fretta, e non aveva carta a bastanza, non potei porre al suo luogo quel che per errore trasportai ad un altro» (8). «Di questo io non ho inteso altro; e poco giova quel che abbiamo scritto» (11).

È possibile indovinare, attraverso le note di Colombo, come a loro volta gli indiani percepiscono gli spagnoli? Pochissimo. Anche sotto tale profilo tutta l'informazione è viziata dal fatto che Colombo ha deciso tutto a priori: e poiché il tono nel corso del primo viaggio è ammirativo, anche gli indiani debbono essere pieni di ammirazione. «Molte altre cose si dissero, ma io non potei capir tutto, e tuttavia mi accorsi che essi guardavano ogni cosa con meraviglia» (*Giornale di bordo*, 18 dicembre 1492): anche senza comprendere, Colombo sa che il «re» indiano è in estasi dinanzi a lui. È possibile, come dice Colombo, che gli indiani si chiedessero se i nuovi arrivati fossero di origine divina: e ciò spiegherebbe abbastanza bene il loro timore iniziale, e la sua scomparsa dinanzi al comportamento

chiaramente umano degli spagnoli. «Pensano e credono che ci sia un Dio in cielo, e sono sicuri che noi veniamo dal cielo» (12 novembre 1492). «Erano convinti che i cristiani venissero dal cielo e che il regno dei Sovrani di Castiglia fosse in cielo e non in terra» (16 dicembre 1492). «Tuttora, nonostante siano con me da tanto tempo e nonostante le numerose conversazioni che abbiamo avuto, essi continuano ad essere convinti che io sia venuto dal cielo» *(Lettera a Santángel*, febbraio-marzo 1493). Ritorneremo su questa convinzione, quando sarà possibile osservarla con maggior copia di particolari; osserviamo tuttavia che l'oceano poteva sembrare agli indiani dei Caraibi una cosa non meno astratta dello spazio che separa il cielo dalla terra.

Il lato umano degli spagnoli è la loro sete di beni terreni: l'oro (come abbiamo visto) fin dall'inizio, e, poco dopo, le donne. C'è una sintesi sconcertante nel discorso di un indiano, riferito da Colombo: «Uno degli indiani che l'Ammiraglio portava con sé parlò con lui [il "re"] e gli spiegò come i cristiani venissero dal cielo e che la loro spedizione era alla ricerca dell'oro» *(Giornale di bordo*, 16 dicembre 1492). Questa frase era vera in parecchi sensi. Si può dire infatti, semplificando fino alla caricatura, che i conquistadores spagnoli appartengono storicamente al periodo di transizione fra un Medioevo dominato dalla religione e l'epoca moderna che mette i beni materiali al vertice della sua scala di valori. Anche in pratica, la conquista presenterà questi due aspetti essenziali: i cristiani si fanno forti della loro religione, che recano in dono al Nuovo Mondo; in cambio, ne traggono oro e ricchezze.

L'atteggiamento di Colombo verso gli indiani si fonda sulla percezione che egli ne ha. Si potrebbero distinguere due componenti, che si ritroveranno nel secolo seguente e, praticamente, fino ai giorni nostri in ogni colonizzatore rispetto al colonizzato; questi due atteggiamenti li avevamo

già osservati in germe nel rapporto fra Colombo e la lingua dell'altro. O egli pensa agli indiani (senza peraltro usare questo termine) come a degli esseri umani completi, con gli stessi diritti che spettano a lui; ma in tal caso non li vede come eguali, bensì come identici, e questo tipo di comportamento sbocca nell'assimilazionismo, nella proiezione dei propri valori sugli altri. Oppure parte dalla differenza; ma questa viene immediatamente tradotta in termini di superiorità (nel suo caso, com'è ovvio, sono gli indiani ad essere considerati inferiori): si nega l'esistenza di una sostanza umana realmente altra, che possa non consistere semplicemente in un grado inferiore, e imperfetto, di ciò che noi siamo. Queste due elementari figure dell'alterità si fondano entrambe sull'egocentrismo, sull'identificazione dei propri valori con i valori in generale, del proprio *io* con l'universo: sulla convinzione che il mondo è uno.

Da un lato, dunque, Colombo vuole che gli indiani siano come lui e come gli spagnoli. È assimilazionista in modo inconsapevole ed ingenuo; la sua simpatia per gli indiani si traduce «naturalmente» nel desiderio di vederli adottare le sue stesse usanze. Decide di prendere alcuni indiani e diportarli con sé in Spagna, affinché al ritorno possano «fare da interpreti ai cristiani e adottare i nostri costumi e i simboli della nostra fede» (12 novembre 1492). «Sono anche disposti a farsi guidare e ad essere mandati a lavorare, a coltivare la terra e a fare tutto quello che fosse necessario. E le Vostre Altezze potrebbero costruire città e insegnare alla gente ad adottare i nostri costumi» (16 dicembre 1492). «Le Vostre Altezze devono provare gran gioia, perché questi indiani possono diventare subito cristiani ed essere educati ai buoni costumi del Loro reame» (24 dicembre 1492). Questo desiderio di far adottare dagli indiani i costumi degli spagnoli non viene mai giustificato: è una cosa

che va da sé.

Questo progetto di assimilazione si confonde, di solito, col desiderio di cristianizzare gli indiani, di diffondere il vangelo. È noto che questa intenzione fu alla base del progetto iniziale di Colombo, anche se all'inizio l'idea era un po' astratta (nessun prete prese parte alla spedizione). Ma, non appena Colombo vede gli indiani, l'intenzione comincia a concretizzarsi. Subito dopo aver preso possesso delle nuove terre con atto notarile debitamente rogato, egli dichiara che «si trattava di un popolo che si sarebbe salvato e convertito alla nostra santa religione più con l'amore che con la forza» (11 ottobre 1492). La «conoscenza» di Colombo è chiaramente una decisione aprioristica. Anche qui, essa riguarda soltanto i mezzi da impiegare, non il fine da raggiungere, che non vi è neppur bisogno di affermare: ancora una volta, è una cosa che va da sé. Egli ritorna costantemente sull'idea che la conversione è lo scopo principale della sua spedizione, e spera che i sovrani spagnoli accetteranno gli indiani come loro autentici sudditi. «E dico che le Vostre Altezze non dovranno permettere che nessun straniero, tranne i cristiani cattolici, traffichi o vi metta piede, perché questo fu il movente e lo scopo dell'impresa: che venisse fatta per l'incremento e la gloria della religione cristiana e che nessuno potesse venire in questa regione che non fosse un buon cristiano» (27 novembre 1492). Con un simile comportamento si rispetterebbe la stessa volontà individuale degli indiani (che da Colombo vengono posti, sin dall'inizio, sullo stesso piano degli altri cristiani). «Siccome considerava già quella gente come suddita dei sovrani di Castiglia e non c'era ragione di offenderla, decise di lasciarlo andare [un vecchio indiano]» (18 dicembre 1492).

Questa visione è facilitata dalla tendenza di Colombo a vedere le cose come gli conviene vederle. In questo caso, in

particolare, gli indiani gli sembrano già portatori delle qualità cristiane, già animati dal desiderio di convertirsi. Si è già visto che per lui essi non appartenevano ad alcuna «setta», erano vergini di ogni religione. Ma vi è di più: in realtà, essi già posseggono una predisposizione al cristianesimo. Come per caso, le virtù che egli si immagina di vedere in loro sono virtù cristiane: «Questi popoli non hanno religione e non sono idolatri, ma sono molto mansueti e non sanno cosa sia la malvagità o l'assassinio o il furto, (...) e sono svelti a imparare ogni preghiera che noi recitiamo loro e si fanno il segno della croce. Perciò le Vostre Altezze dovrebbero risolversi a farli cristiani» (12 novembre 1492). «Amano il loro prossimo come se stessi», scrive Colombo la notte di Natale (25 dicembre 1492). Questa immagine, beninteso, può essere ottenuta solo a prezzo della soppressione di tutte quelle caratteristiche degli indiani che apertamente la contraddicono: soppressione nel discorso che li concerne, ma anche – se necessario – nella realtà. Nel corso della seconda spedizione, i religiosi che accompagnano Colombo cominciano a convertire gli indiani; ma ce ne vuole perché tutti accondiscendano e si mettano a venerare le sacre immagini. «Dopo aver lasciato la cappella, quegli uomini rovesciarono al suolo le immagini, le ricoprirono con un mucchio di terra e ci pisciarono sopra»; visto ciò, Bartolomeo – fratello di Colombo – decide di punirli in modo veramente cristiano. «Questi, come luogotenente del viceré e governatore delle isole, formò processo contro i malfattori, e, saputa la verità, li fece abbruciar pubblicamente» (Ramón Pane, in F. Colombo, 61, 26).

Comunque sia, l'espansione spirituale è indissolubilmente legata – come oggi ben sappiamo – alla conquista materiale (occorre denaro per fare le crociate). Ed ecco che una prima falla si apre in un programma che presupponeva

l'uguaglianza dei partner: la conquista materiale (e tutto ciò che essa implica) sarà, al tempo stesso, il risultato e la condizione dell'espansione spirituale. Scrive Colombo: «Penso che, se [le Vostre Altezze] cominceranno, in poco tempo potranno ottenere la conversione di un gran numero di popoli alla nostra Santa Fede, con l'acquisizione alla Spagna di grandi e ricche signorie e di tutti i loro abitanti. Senza dubbio infatti in queste terre c'è gran quantità d'oro» (12 novembre 1492). Questa concatenazione di idee diventa in lui quasi automatica: «Le Vostre Altezze hanno qui un altro mondo, nel quale è possibile assicurare un grande incremento alla nostra Santa Fede e ricavare grossi profitti» (*Lettera ai sovrani*, 31 agosto 1498). Il profitto che può trarne la Spagna è incontestabile: «Per volontà divina, ho posto così un altro mondo sotto l'autorità del Re e della Regina, nostri signori; in questo modo la Spagna, che veniva considerata povera, è diventata il reame più ricco» (*Lettera alla nutrice*, novembre 1500).

Colombo ragiona come se fra le due azioni si stabilisse un certo equilibrio: gli spagnoli danno la religione e prendono l'oro. Ma, a parte il fatto che lo scambio è alquanto asimmetrico e non soddisfa necessariamente l'altra parte, le implicazioni dei due atti sono opposte. Diffondere la religione presuppone che gli indiani siano considerati uguali (dinanzi a Dio). Ma se non vogliono dare le loro ricchezze? Bisognerà allora sottometterli militarmente e politicamente, per potergliele prendere con la forza; in altri termini bisognerà porli, questa volta dal punto di vista umano, in una condizione di ineguaglianza (di inferiorità). Senza la minima esitazione, Colombo parla della necessità di sottometterli, non accorgendosi della contraddizione fra l'una e l'altra delle sue azioni, o per lo meno della discontinuità che egli introduce fra il divino e l'umano. Per questo osservava che erano timidi e non conoscevano l'uso

delle armi. «Cinquanta uomini basterebbero a sottometterli e a costringerli a qualunque cosa si voglia» *(Giornale di bordo*, 14 ottobre 1492): è ancora il cristiano che parla? si tratta ancora di uguaglianza? Partendo per la terza volta per l'America, Colombo chiede il permesso di portare con sé, come volontari, dei delinquenti comuni che – in tal caso – avrebbero dovuto essere subito graziati: si tratta ancora del progetto evangelizzatore?

«Decisi di non passare vicino a nessuna isola senza prenderne possesso» (15 ottobre 1492); quando ne capita l'occasione, offre persino qua e là un'isola ai suoi compagni di viaggio. Dapprima gli indiani non dovevano capire gran che dei riti che Colombo compiva insieme ai suoi notai. Ma, quando cominciarono a vederci chiaro, non ne furono particolarmente entusiasti. Nel corso del quarto viaggio avviene il seguente episodio: «Costruii in quel luogo un villaggio e feci molti doni al *quibian* – così essi chiamano il signore di questa terra – [dei guanti? un berretto rosso? Colombo non ce lo dice], ma sapevo bene che la concordia non poteva durare a lungo. In effetti, è gente molto zotica [traduciamo: che non voleva sottomettersi agli spagnoli], e i miei uomini sono molto importuni; alla fine, presi possesso delle terre appartenenti a quel *quibian* [secondo tempo dello scambio: si danno dei guanti, si prendono le terre]. Quando vide le case che avevamo costruito e l'intensità dei nostri traffici, decise di bruciare tutto e di ucciderci tutti» *(Lettera rarissima,* 7 luglio 1503). Il seguito di questa storia è ancora più sinistro. Gli spagnoli riescono ad impossessarsi dei familiari del *quibian* e vogliono servirsene come ostaggi: alcuni indiani riescono tuttavia a fuggire. «Perciocché quelli che erano rimasti si videro disperati per non aver potuto salvarsi co' suoi compagni, con le funi, che potettero avere, furono la mattina trovati appiccati, co' piedi e con le ginocchia stese nel piano, e nella savorna della nave, per non

esservi tanta altezza che avessero potuto alzarsi da terra». Fernando, figlio di Colombo, che riferisce questo episodio, era presente ad esso. Aveva solo quattordici anni, e si può ritenere che la reazione descritta nelle righe che seguono fosse non solo la sua, ma anche quella di suo padre: «Or, quantunque cotal perdita loro non fosse di gran danno a' navigli, nondimeno temeasi che, oltra che la lor fuga o morte accrescea le disgrazie, dovesse a quei di terra ciò increscere: co' quali il Quibio [*quibian*], per riavere i figliuoli, volentieri avrebbe fatto pace; e or, vedendo che non v'era pegno per poterla fare, dubitavasi ch'egli fosse per fare assai più cruda guerra a' Cristiani» (99).

La guerra, dunque, subentra alla pace; ma si può pensare che Colombo non avesse mai del tutto trascurato questo mezzo d'espansione, poiché fin dal primo viaggio lo vediamo interessarsi a un progetto particolare. Il 14 ottobre 1492 scrive nel suo diario di essere andato in giro «per studiare il luogo dove poter costruire un fortino». E il 5 novembre 1492: «Il porto di Mares (…) ha un promontorio roccioso; sarebbe possibile costruire qui un forte». Com'è noto, egli realizzerà questo sogno dopo il naufragio della sua nave, e vi lascerà degli uomini. Ma il forte, anche se non si rivelerà particolarmente efficace, non è già un passo verso la guerra, e quindi verso la sottomissione e l'ineguaglianza?

In questo modo, per successivi slittamenti, Colombo passerà dall'assimilazionismo, che presupponeva un'eguaglianza di principio, all'ideologia schiavista, cioè all'affermazione dell'inferiorità degli indiani. Lo si poteva già indovinare da qualche sommario giudizio formulato fin dai primi contatti.«Questi uomini devono essere dei buoni servitori e di intelligenza vivace, poiché vedo che imparano molto presto tutto quel che dico loro» (11 ottobre 1492). «Sono anche disposti a farsi guidare» (16 dicembre 1492). Per restare coerente con se stesso, Colombo introduce delle

sottili distinzioni fra indiani innocenti, potenzialmente cristiani, e indiani idolatri che praticano il cannibalismo; fra indiani pacifici (che si sottomettono al suo potere) e indiani bellicosì, che meritano di essere puniti. Ma l'importante è che quelli che non sono già cristiani non possano essere altro che schiavi: una terza via non esiste. Egli ritiene opportuno, quindi, che le navi che trasportano bestie da soma nella direzione Europa-America siano riempite di schiavi nel viaggio di ritorno, per evitare che ritornino vuote (in attesa di trovare oro in quantità sufficiente). L'equivalenza implicitamente istituita fra uomini e bestie non doveva essere gratuita: «I trasportatori potrebbero essere pagati in schiavi cannibali, feroci ma robusti, ben fatti e di buona intelligenza, i quali, strappati alla loro condizione disumana, possono essere – io credo – i migliori schiavi del mondo» (*Memoria per Antonio de Torres*, 30 gennaio 1494).

I sovrani spagnoli non accettano questo suggerimento di Colombo: preferiscono avere dei vassalli, non degli schiavi; dei sudditi in grado di pagare imposte, non degli esseri che appartengono a terze persone. Ma Colombo non rinuncia al suo progetto, e scrive ancora nel settembre 1498 : «Di qui sarebbe possibile inviare, nel nome della Santissima Trinità, un buon numero di schiavi da mettere in vendita, insieme a un carico di brasile [una qualità di legno]. Se le informazioni di cui dispongo sono buone, mi risulta che sarebbe possibile vendere quattromila schiavi, per un valore di venti milioni e più» (*Lettera ai sovrani*, settembre 1498).

I trasferimenti potevano porre, all'inizio, qualche problema, ma di rapida soluzione. «È vero che attualmente ne muoiono molti, ma non sarà sempre così. I negri e gli abitanti delle Canarie avevano cominciato anche loro nello stesso modo» (*ibid.*). È questo il senso della sua attività di governatore dell'isola di Espanola. Un'altra lettera ai sovrani, dell'ottobre 1498, è così riassunta da Las Casas:

«Da tutto quanto egli dice sembra risultare che il profitto che voleva lasciare agli spagnoli che vi dimoravano consisteva nel dar loro degli schiavi da vendere in Castiglia» (*Historia*, I, 155). Nella mente di Colombo, la propagazione della fede e la riduzione in schiavitù erano indissolubilmente legate. ...

Michele da Cuneo, membro della seconda spedizione, ci ha lasciato uno dei rari resoconti nei quali viene descritto con dovizia di particolari il modo in cui si svolgeva, nei primi tempi, la tratta degli schiavi; resoconto che non permette di farsi illusioni sul modo in cui venivano percepiti gli indiani. «Dovendo partire le nostre caravelle per Spagna, cum le quale io volevo repatriare, adunassimo a nostro casale MDC tra maschi et femine de quelli Indiani, de' quali tra maschi e femine de li migliori carigassimo suso diete caravelle, a li 17 de febraro de 1495 anime DL; del resto che avanzavano andò uno bando che chi ne voleva, ne prendesse a suo piacere; et cossì fu facto, et quando ognuno fu fornito, ne avanzò CCCC in circa, a li quali fu data licencia de andare dove voleano; inter li quali erano molte femine che haveano li figlioli a pecto. le quale per poter meglio fugire da noy, havendo paura non le tornassimo a pigliare, lassati li dicti figlioli in terra a la ventura, se miseno a fugire como persone disperate; et tanto sonno fugiti di lontano,che se sono discostati da la Isabella nostro casale da VII in VIII giornate oltra montagne e fiumare grandissime, per modo che de cetero apena se ne poterà più havere». Questo è l'inizio dell'operazione; vediamone ora l'epilogo. «Ma essendo noy pervenuti nel mare di Spagna, morirno de li dicti Indiani, credo per lo insolito aere più fredo che il loro, persone circa CC, li quali getassimo nel mare. (…) Assay tosto poi instrassimo in Cadexe; nel quale loco discaricassimo tu ti li schiavi, li quali erano mezo malati».

Anche quando non si tratta di schiavi, il comportamento

di Colombo nei confronti degli indiani implica ch'egli non riconosce loro il diritto di avere una propria volontà; li ritiene, insomma, degli oggetti viventi. Nel suo slancio di naturalista, Colombo vuol riportare in Spagna esemplari di ogni genere: alberi, uccelli, animali, indiani. L'idea di chiedere il loro parere gli è del tutto estranea. «Dice che avrebbe voluto fare prigionieri una mezza dozzina di indiani per portarli via con sé; ma dice che non poté prenderli perché erano partiti tutti prima del cader della notte. Ma il giorno dopo, martedì 8 agosto, dodici uomini si avvicinarono alla caravella in una barca; furono tutti catturati e trasferiti sulla nave dell'Ammiraglio, che ne scelse sei e rispedì a terra gli altri sei» (Las Casas, *Historia*, I, 134). La cifra è fissata in anticipo: una mezza dozzina. Gli individui non contano: vengono contati. In altra occasione, Colombo vuole delle donne (non per lubricità, ma per avere un campione di tutto). «Poi mandai degli uomini a una casa vicino al fiume verso ovest, ed essi presero sette donne, tra piccole e grandi, e tre bambini» *(Giornale di bordo*, 12 novembre 1492). Essere indiani, e di sesso femminile per giunta, significa essere trattati come bestiame.

Le donne: se Colombo se ne interessa come naturalista, non così si comportano (è bene ricordarlo) gli altri membri della spedizione. Leggiamo il racconto che il medesimo Michele da Cuneo, gentiluomo di Savona, fa di un episodio accaduto nel corso del secondo viaggio: «Essendo io ne la barcha presi una Camballa [cannibale] bellissima, la quale il signor armirante mi donò; la quale havendo io ne la mia camera, essendo nuda secondo loro costume, mi venne voglia di solaciar cum lei. Et volendo mettere ad executione la voglia mia, ella non volendo me tractò talmente cum le ongie che non vorria alhora havere incominciato. Ma cossì visto, per dirvi la fine de tutto, presi una corda et molto ben la strigiai, per modo che faceva cridi inauditi che mai non

potresti credere. Ultimate, fussimo de acordio in tal forma che vi so dire che nel facto parea amaestrata a la scola de bagasse» *(Lettera 15-28 ottobre 1495 a Gerolamo Annari*).

Questo racconto è rivelatore per più di un aspetto. L'europeo trova belle le donne indiane; non gli passa, evidentemente, neppure per la testa di chiedere il loro consenso prima di «mettere in esecuzione» il suo desiderio. Piuttosto, egli rivolge questa richiesta all'Ammiraglio, che è maschio ed europeo come lui, e che sembra regalare donne ai suoi compatrioti con la stessa facilità con cui distribuiva sonagli ai capi indigeni. Michele da Cuneo scrive, naturalmente, a un altro uomo, e somministra con grande maestria il piacere della lettura al suo destinatario, poiché in ogni caso si tratta, ai suoi occhi, di una storia di puro piacere. Prima si attribuisce il ruolo ridicolo del maschio umiliato; ma solo per rendere ancor più intensa la soddisfazione del suo lettore quando, in seguito, vedrà ristabilito l'ordine con il trionfo dell'uomo bianco. Ultima complice strizzata d'occhio: il nostro gentiluomo omette la descrizione dell'«esecuzione», ma la lascia indovinare dai suoi effetti, che – a quel che pare – vanno molto al di là delle sue attese e consentono per di più, con sconcertante sintesi, di identificare l'indiana con una bagascia: sconcertante perché la donna che rifiutava violentemente la sollecitazione sessuale si vede assimilata a colei che di tale sollecitazione fa la sua professione. Ma non è forse questa la vera natura di ogni donna, che – per essere rivelata – aveva solo bisogno di un sufficiente numero di frustate? La ripulsa non poteva essere che ipocrita: grattate la scontrosa e troverete la puttana. Le donne indiane sono donne, cioè degli indiani al quadrato: a questo titolo, diventano oggetto di una duplice violenza.

Come può Colombo essere associato a questi due miti apparentemente contradditorii, quello nel quale l'Altro è

un «buon selvaggio» (quando è visto di lontano) e quello nel quale esso è uno «sporco cane», uno schiavo in potenza? Il fatto è che entrambi i miti si fondano su una base comune, il disconoscimento degli indiani e il rifiuto di considerarli un soggetto che ha gli stessi nostri diritti, ma è diverso da noi. Colombo ha scoperto l'America, non gli americani.

Tutta la storia della scoperta dell'America, primo episodio della Conquista, soffre di questa ambiguità: l'alterità umana è, al tempo stesso, rivelata e rifiutata. Già la data del 1492 simboleggia, nella storia della Spagna, questo doppio movimento: in quello stesso anno il paese ripudia il suo Altro interno, riportando la vittoria sui Mori nell'ultima battaglia di Granada e obbligando gli ebrei ad abbandonare il territorio spagnolo; e scopre l'Altro esterno, quella parte dell'America che diverrà latina. È noto che Colombo stesso lega costantemente i due avvenimenti. «Nel presente anno millequattrocentonovantadue, dopo che le Vostre Altezze han vinto la guerra contro i Mori che regnavano in Europa, (...) nel medesimo mese (...) le Vostre Altezze (...) pensarono di mandare me, Cristoforo Colombo, nelle suddette regioni dell'India»: così scrive all'inizio del giornale di bordo del primo viaggio. L'unità delle due imprese, nelle quali Colombo è portato a vedere l'intervento divino, risiede nella propagazione della fede cristiana. «Spero in Nostro Signore che le Vostre Altezze vogliano prendere decisioni in questo senso con grande diligenza, per portare alla Chiesa un così grande popolo e convertirlo, così come hanno distrutto coloro che non han voluto confessare il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo» (6 novembre 1492). Ma noi possiamo anche vedere le due azioni come dirette in senso inverso e complementari l'una all'altra: la prima espelle l'eterogeneità dal corpo della Spagna, la seconda ve la introduce irrimediabilmente.

A suo modo, Colombo partecipa di questo doppio movimento. Come abbiamo visto, egli non riesce a percepire l'altro, e gli impone i propri valori; ma il termine che egli adopera, il più delle volte, per riferirsi a se stesso, e che usano anche i suoi contemporanei è: lo straniero. Se tanti paesi si sono disputati l'onore di essere la sua patria, è perché Colombo non ne aveva alcuna.

PARTE SECONDA *Conquistare*

Le ragioni della vittoria

L'incontro fra Vecchio e Nuovo Mondo, reso possibile dalla scoperta di Colombo, è di un tipo molto particolare: la guerra, o meglio – come allora si diceva – la Conquista. Un mistero resta legato alla conquista, e riguarda l'esito stesso del combattimento: perché quella vittoria folgorante, se gli abitanti dell'America sono così superiori numericamente ai loro avversari e si battono sul proprio suolo? Per limitarci alla conquista del Messico (la più spettacolare, giacché la civiltà messicana è la più brillante del mondo precolombiano): come si spiega che Cortés, alla testa di poche centinaia di uomini, sia riuscito ad impadronirsi del regno di Moctezuma, che disponeva di centinaia di migliaia di guerrieri? Cercherò di trovare una risposta nella copiosa letteratura che, già a quell'epoca, ha per argomento questa fase della conquista: i rapporti dello stesso Cortés; le cronache spagnole, la più notevole delle quali è quella di Bernal Díaz del Castillo; infine i racconti indigeni, trascritti dai missionari spagnoli o redatti dagli stessi messicani.

Per quanto riguarda l'uso che mi appresto a fare di questa letteratura, c'è da affrontare una questione preliminare, che non si poneva nel caso di Colombo. Gli scritti di quest'ultimo potevano contenere, tecnicamente parlando, delle falsità; ma ciò non ne diminuiva affatto il valore, perché era possibile interrogarli prima di tutto come azioni, anziché come descrizioni. Ora qui l'argomento non è

più l'esperienza di un uomo (che ha scritto), ma un avvenimento in sé non verbale, la conquista del Messico; i documenti analizzati non valgono più soltanto (o principalmente) come gesti, ma come fonti di informazione su una realtà di cui non fanno parte. Particolarmente serio è il caso dei testi che esprimono il punto di vista degli indiani: infatti, data la mancanza di scrittura indigena, essi sono tutti posteriori alla conquista e, quindi, influenzati dai conquistatori (ritornerò su questo problema nell'ultimo capitolo del libro). Da un punto di vista generale, ho una scusa e una giustificazione da formulare. La scusa: se si rinuncia a questa fonte di informazioni, non si può sostituirla con nessun'altra, a meno di voler rinunciare ad ogni fonte di informazione. L'unico rimedio consiste nel non leggere questi testi come degli enunciati trasparenti, ma nel cercare di tener conto anche dell'atto e delle circostanze della loro enunciazione. Quanto alla giustificazione, essa potrebbe esprimersi nel linguaggio degli antichi retori: i problemi qui sollevati, più che alla conoscenza del vero si riferiscono a quella del verosimile. Mi spiego: un fatto può non essere avvenuto, contrariamente alle affermazioni di un cronista; ma che quest'ultimo abbia potuto asseverarne l'esistenza, abbia potuto contare sulla sua accettazione da parte del pubblico dell'epoca, è non meno significativo del semplice verificarsi di un avvenimento, il quale dopotutto è il prodotto del caso. La recezione degli enunciati è più rivelatrice, per la storia delle ideologie, della loro produzione; e quando un autore si inganna o mente, il suo testo non è meno significativo di quando dice il vero; l'importante è che il testo sia ricevibile dai contemporanei, o sia stato ritenuto tale dal suo autore. Da questo punto di vista, la nozione di «falso» è non pertinente.

Le grandi tappe della conquista del Messico sono ben conosciute. La spedizione di Cortés, nel 1519, è la terza che

tocca le coste messicane; vi partecipano alcune centinaia di uomini. Cortés è inviato dal governatore di Cuba; ma, dopo la partenza delle navi, quest'ultimo cambia parere e cerca di far tornare indietro Cortés. Questi sbarca a Vera Cruz e dichiara di trovarsi sotto la diretta autorità del re di Spagna. Venuto a conoscenza dell'esistenza dell'impero azteco, comincia una lenta penetrazione verso l'interno, cercando di guadagnare alla sua causa, con promesse o con la guerra, le popolazioni di cui attraversa i territori. La battaglia più difficile è quella impegnata contro i tlaxcaltechi, che tuttavia diventeranno, in seguito, i suoi migliori alleati. Cortés arriva infine a Città del Messico, dove viene ben ricevuto; poco dopo, decide di far prigioniero il sovrano azteco, e ci riesce. Gli giunge allora notizia dell'arrivo, sulla costa, di una nuova spedizione spagnola inviata dal governatore di Cuba e diretta contro di lui; i nuovi venuti sono più numerosi dei suoi soldati. Con una parte di questi, Cortés muove incontro al nuovo esercito, mentre lascia gli altri a Città del Messico a sorvegliare Moctezuma, sotto il comando di Pedro de Alvarado. Cortés vince la battaglia contro i suoi compatrioti, fa prigioniero il loro capo Panfilo de Narváez e convince gli altri a mettersi ai suoi ordini. Ma viene a sapere che, in sua assenza, le cose si sono messe male a Città del Messico: Alvarado ha massacrato un gruppo di messicani nel corso di una festa religiosa, ed è scoppiata la guerra. Cortés fa ritorno nella capitale e si ricongiunge alle proprie truppe nella loro fortezza assediata; in quel momento Moctezuma muore. Gli attacchi degli aztechi[3] sono così insistenti che Cortés decide di abbandonare la città di notte; ma la sua partenza viene scoperta e, nella battaglia che ne segue, più della metà del suo esercito viene annientata: è la *Noche triste.* Cortés si ritira a Tlaxcala, ricostituisce le sue forze e torna ad assediare Città del Messico; taglia tutte le vie d'accesso alla

capitale e fa costruire dei veloci brigantini (la città si trovava allora in mezzo ai laghi). Dopo alcuni mesi di assedio, Città del Messico cade; la conquista è durata poco più di due anni.

Consideriamo dapprima le spiegazioni che vengono date correntemente della folgorante vittoria di Cortés. Una prima ragione è il comportamento ambiguo, esitante, di Moctezuma, che non oppone quasi nessuna resistenza a Cortés (nella prima fase della conquista, fino alla sua morte). Questo comportamento, al di là delle motivazioni culturali su cui ritornerò più avanti, ha forse delle ragioni più personali; su molti punti differisce da quello degli altri dirigenti aztechi. Bernal Díaz, riferendo i discorsi dei dignitari di Cholula, così descrive la condotta del sovrano azteco: «I *papas* risposero che in realtà Moctezuma, avendo saputo che dovevamo recarci nella sua capitale, inviava loro quotidianamente le sue istruzioni, ma senza mai decidere chiaramente che cosa voleva: un giorno ordinava loro che, se fossimo arrivati a Cholula, ci venissero resi tutti gli onori e fossimo guidati fino a Città del Messico; un altro giorno faceva sapere che non voleva più che andassimo nella capitale; da ultimo, aveva detto che i suoi dèi Tezcatlipoca e Huitzilopochtli, nei quali riponeva la massima fiducia, gli avevano consigliato di farci uccidere tutti a Cholula o di farci legare strettamente e condurre vivi a Città del Messico» (83). Quando i messaggeri di Moctezuma annunciano agli spagnoli che il regno azteco è loro offerto in dono e al tempo stesso chiedono agli invasori di non spingersi fino a Città del Messico, ma di far ritorno in patria, si ha l'impressione di trovarsi di fronte non a mera inettitudine, ma a una reale ambiguità; tuttavia, come vedremo, è lo stesso Cortés che contribuisce scientemente ad alimentare questo clima di incertezza.

In alcune cronache, Moctezuma è presentato come un

uomo malinconico e rassegnato; si afferma anche che egli è tormentato dalla cattiva coscienza e che espia di persona un poco glorioso episodio della storia azteca più antica. Gli aztechi amavano infatti presentarsi come i legittimi successori dei toltechi, la precedente dinastia, mentre in realtà erano dei nuovi venuti, degli usurpatori. È possibile che questo complesso di colpa nazionale abbia fatto immaginare a Moctezuma che gli spagnoli fossero i diretti discendenti degli antichi toltechi, venuti a riprendersi i loro beni? Come vedremo, l'idea fu in parte suggerita dagli stessi spagnoli; ma è impossibile affermare con certezza che Moctezuma vi abbia creduto.

Non appena gli spagnoli arrivano nella capitale, il comportamento di Moctezuma è ancora più singolare. Non solo si lascia imprigionare da Cortés e dai suoi uomini (questo imprigionamento è la decisione più sorprendente di Cortés, insieme a quella di «bruciare» i propri vascelli – in realtà li farà incagliare –; col pugno d'uomini che obbediscono ai suoi ordini egli arresta l'imperatore, mentre è lui stesso circondato dal potente esercito azteco); ma, una volta fatto prigioniero, si preoccupa soltanto di evitare ogni effusione di sangue. Contrariamente a ciò che farà per esempio l'ultimo imperatore azteco, Cuauhtemoc, Moctezuma cerca di impedire con tutti i mezzi che la guerra si insedii nella sua città: pur di evitarlo, preferisce cedere il potere, abbandonare privilegi e ricchezze. Anche durante la breve assenza di Cortés, che si è allontanato per affrontare la spedizione punitiva inviata contro di lui, Moctezuma non cerca mai di approfittare della situazione per sbarazzarsi degli spagnoli. «Credemmo di capire che Moctezuma era rimasto dispiaciuto [dell'inizio delle ostilità], e che, se fosse stato lui a volerle e a consigliarle, a parere della maggior parte dei soldati di Pedro de Alvarado, essi sarebbero stati tutti massacrati. Ma in realtà Moctezuma cercava di

pacificare i suoi sudditi e li esortava a cessare i loro attacchi» (Bernal Díaz, 125). La storia (o la leggenda, poco importa), trascritta per l'occasione dal gesuita Tovar, ce lo presenta addirittura pronto a convertirsi al cristianesimo in punto di morte; ma, per colmo di derisione, il sacerdote spagnolo – occupatissimo a raccogliere oro – non trova il tempo per assisterlo. «Si dice che abbia chiesto di essere battezzato e di voler convertirsi alla verità del santo Vangelo; e benché vi fosse un prete, si ritiene che questi si sia molto più occupato di cercare ricchezze che di catechizzare il povero re» (Tovar, p. 83).

Mancano, purtroppo, i documenti che ci avrebbero permesso di penetrare nel personale universo mentale di questo strano imperatore: di fronte ai nemici, egli rifugge dal servirsi del suo immenso potere, come se non fosse convinto di voler vincere. Scrive Gómara, cappellano e biografo di Cortés: «I nostri non poterono mai conoscere la verità, perché a quell'epoca non comprendevano la lingua, mentre – più tardi – non era rimasto in vita più nessuno con il quale Moctezuma avesse diviso il suo segreto» (107). Gli storici spagnoli dell'epoca hanno cercato invano la risposta a queste domande; chi ha visto in Moctezuma un pazzo, chi un saggio. Pietro Martire, cronista rimasto in Spagna, inclinava piuttosto verso questa seconda soluzione: «Sembrava obbedire a delle ingiunzioni molto più dure delle regole di grammatica che vengono dettate ai fanciulli, e sopportava tutto con pazienza per evitare una sommossa dei suoi sudditi e dei suoi notabili. Qualsiasi giogo gli sembrava meno pesante di una rivolta del suo popolo. Si sarebbe creduto che volesse imitare Diocleziano, il quale preferì avvelenarsi piuttosto che impugnare di nuovo le redini dell'impero, che aveva abbandonato con la sua abdicazione» (V, 3). Gómara mostra talvolta del disprezzo nei suoi confronti: «Moctezuma dovette essere un uomo

debole e di poco coraggio per essersi lasciato arrestare così, e più tardi – quand'era prigioniero – per non aver mai tentato di fuggire, neppure quando Cortés gli offriva la libertà e i suoi uomini lo supplicavano di accettarla» (89). Altre volte, invece, confessa la sua perplessità e l'impossibilità di esprimere un giudizio netto. «La viltà di Moctezuma, o l'amore che provava per Cortés e per gli spagnoli…» (91); e ancora: «A mio avviso, egli era o un uomo molto saggio facendo così poco caso a ciò di cui doveva accontentarsi, o un insensato per non sentirsene offeso» (107). E anche noi oggi esitiamo ad esprimere un giudizio definitivo.

Il personaggio di Moctezuma ebbe certamente la sua parte in questa non resistenza al male. Ma questa spiegazione vale solo per la prima metà della campagna di Cortés, perché Moctezuma morì nel bel mezzo degli avvenimenti, misteriosamente così com'era vissuto (forse pugnalato dai suoi carcerieri spagnoli); i suoi successori alla testa dello Stato azteco dichiararono immediatamente una guerra spietata e feroce agli spagnoli. Tuttavia, durante la seconda fase della guerra, un altro fattore comincia a svolgere un ruolo decisivo: lo sfruttamento, da parte di Cortés, dei dissensi interni fra le diverse popolazioni che vivono sul suolo messicano. Su questo piano egli ottiene un grosso successo: nel corso della campagna sa approfittare delle lotte intestine tra fazioni rivali e, nella fase finale, ha ai suoi ordini un esercito di tlaxcaltechi e di altri indiani suoi alleati, numericamente paragonabile a quello degli aztechi. Un esercito del quale gli spagnoli sono ormai, in qualche modo, solo il supporto logistico o la forza di comando: le sue unità sembrano composte, non di rado, da dieci cavalieri spagnoli e diecimila combattenti a piedi indiani! Già i contemporanei avevano la netta percezione del fenomeno. Secondo Motolinia, francescano e storico della

«Nuova Spagna», «i conquistadores dicono che i tlaxcaltechi meritano molti favori da parte di Sua Maestà: se non fosse stato per i tlaxcaltechi, essi sarebbero tutti morti allorché gli aztechi cacciarono i cristiani da Città del Messico e i tlaxcaltechi li raccolsero» (III, 16). Ed infatti, per lunghi anni i tlaxcaltechi godono di numerosi privilegi a loro concessi dalla corona: esentati dal pagamento delle imposte, diventano molto spesso gli amministratori dei paesi conquistati.

Non possiamo fare a meno di chiederci, leggendo la storia del Messico: perché gli indiani non resistono di più? Non si rendono conto delle ambizioni colonizzatrici di Cortés? La risposta sposta la domanda: inizialmente gli indiani delle regioni attraversate da Cortés non rimangono affatto impressionati dalle sue mire conquistatrici, perché questi indiani sono già stati conquistati e colonizzati dagli aztechi. Il Messico di allora non è uno Stato omogeneo, ma un conglomerato di popolazioni sottomesse dagli aztechi, i quali occupano il vertice della piramide. Lungi dall'incarnare il male assoluto, Cortés apparirà spesso come il male minore, quasi come un liberatore che permette di scuotere il giogo di una tirannia particolarmente odiosa perché presente e in atto.

Sensibili come siamo ai misfatti del colonialismo europeo, noi stentiamo a comprendere perché gli indiani non si ribellino immediatamente, quando sono ancora in tempo, contro gli spagnoli. Ma i conquistadores non fanno che seguire le orme degli stessi aztechi. Noi possiamo rimanere scandalizzati nell'apprendere che gli spagnoli cercano soltanto oro, schiavi e donne. «Non si interessarono realmente che di procurarsi qualche buona indiana e di fare un po' di bottino», scrive Bernal Díaz (142) e racconta il seguente aneddoto: dopo la caduta di Città del Messico, «Guatemuz (…) fece poi osservare che molti capitani e

soldati dei brigantini e anche delle compagnie che combattevano in terraferma si erano portate via parecchie figlie e mogli di ricchi messicani, e pregava che per favore gliele restituisse. Cortés diede subito ordine di cercarle e di portarle davanti a lui, perché voleva vedere se erano cristiane e se volevano ritornare dai loro genitori o mariti». Il risultato dell'inchiesta non è sorprendente: «Cominciarono subito le ricerche, gli stessi messicani andavano in giro di casa in casa per riprendersi mogli e figliole, ma molte non volevano più seguirli, e preferivano starsene coi nostri soldati, altre si nascondevano, altre ancora dicevano che non volevano più essere idolatre ed altre infine erano già gravide; fatto sta che non riuscirono a portarne a Cortés che tre sole» (157).

Ma è esattamente ciò di cui si lamentavano gli indiani delle altre parti del Messico, quando riferivano i misfatti degli aztechi: «Gli abitanti di questi villaggi (…) elevarono le più vive lamentele contro Moctezuma e soprattutto contro i suoi esattori, i quali – dicevano – rubavano tutto ciò che essi possedevano e, se le loro mogli e figlie sembravano degne di attenzione, le violavano in presenza dei mariti e dei genitori e talvolta le rapivano addirittura; per loro ordine, essi erano obbligati a lavorare come schiavi e a trasportare, in canoa o per via di terra, legno di abete, pietre, mais, senza per questo cessare di lavorar la terra con le proprie braccia per le semine e per innumerevoli altri servizi» (Bernal Díaz, 86).

L'oro e le pietre preziose, che fanno accorrere gli spagnoli, erano già prelevati a titolo di imposta dai funzionari di Moctezuma ; non sembra possibile respingere questa allegazione come pura invenzione degli spagnoli, escogitata al fine di legittimare la loro conquista (benché vi sia anche questo): troppe sono le testimonianze concordanti. Il *Codice fiorentino* presenta i capi indiani che

vanno da Cortés a lamentarsi dell'oppressione esercitata dai messicani: «Perché Moctezuma e i messicani ci hanno arrecato grande dolore; i messicani hanno portato lo scompiglio fra noi, hanno portato la miseria nelle nostre stesse case, costringendoci a pagare ogni sorta di tributo» (XII, 26). Diego Durán, domenicano che simpatizza per gli indiani e (si potrebbe dire) meticcio culturale, scopre la somiglianza nel momento stesso in cui biasima gli aztechi: «Se i loro ospiti erano poco vigilanti o inerti, gli aztechi saccheggiavano e depredavano i villaggi, spogliavano gli abitanti dei loro abiti, li picchiavano, li privavano di ogni loro avere e li disonoravano; distruggevano le semine e infliggevano ogni sorta di danni e sofferenze. Tutto il paese tremava dinanzi a loro. Dovunque arrivassero, veniva loro dato tutto ciò di cui avevano bisogno; ma anche quando erano trattati bene, si comportavano nello stesso modo. (…) Erano il popolo più crudele e più diabolico che si possa immaginare nel modo di trattare i loro vassalli, ben peggiore del modo in cui gli spagnoli li trattavano e li trattano» (III, 19). «Facevano tutto il male che potevano, come i nostri compatrioti spagnoli lo fanno oggi, se non sono tenuti per mano» (III, 21).

Vi sono, dunque, moltissime somiglianze fra conquistatori vecchi e nuovi; e questi ultimi se ne sono resi conto, perché hanno descritto gli aztechi come degli invasori di fresca data, conquistadores anche loro. Più esattamente, e anche in ciò vi è somiglianza, il rapporto di ogni conquistatore con il suo predecessore è di continuità implicita, e talvolta incosciente, a cui si accompagna la negazione del rapporto stesso. Gli spagnoli bruceranno i libri dei messicani per cancellarne la religione, infrangeranno i loro monumenti per far sparire ogni ricordo dell'antica grandezza. Ma, un centinaio d'anni prima, durante il regno di Itzcoatl, gli stessi aztechi avevano

distrutto tutti i libri antichi, per poter riscrivere la storia a modo loro. Tuttavia, come abbiamo visto, gli aztechi amano – al tempo stesso – presentarsi come i continuatori dei toltechi; e gli spagnoli manifestano sovente un certo sentimento di fedeltà al passato, in religione o in politica (non solo assimilano, ma si assimilano). Fatto simbolico fra molti altri: la capitale del nuovo Stato sarà la stessa del Messico vinto. «Considerando inoltre che la città di Temixtitán [Tenochtitlán], che era stata interamente distrutta, godeva di tanta fama e prestigio da sempre, ci parve opportuno ricostruirla come città nostra. (...) La ricostruzione di Temixtitán, iniziata da quattro o cinque mesi, riesce molto bene, e creda Vostra Maestà che ogni giorno di più la città andrà facendosi più bella, cosicché come prima fu signora e capitale di tutte queste province, lo tornerà ad essere da ora in poi» (Cortés, 3). Cortés vuole in qualche modo crearsi una legittimità, agli occhi non più del re di Spagna (che era stata una delle sue maggiori preoccupazioni durante la campagna), ma della popolazione locale accettando consapevolmente la continuità con il regno di Moctezuma. Il viceré Mendoza si servirà dei registri fiscali dell'impero azteco.

Lo stesso avviene nel campo religioso. In concreto, la conquista religiosa consiste spesso nel portar via da un luogo santo certe immagini e nel metterne altre al loro posto, pur conservando – e ciò è essenziale – i luoghi di culto e bruciando dinanzi ad essi le stesse erbe aromatiche. Cortés racconta: «I maggiori di questi idoli, in cui essi avevano più fede e credenza, io li abbattei e scaraventai giù dalle scale e feci pulire le cappelle in cui stavano, essendo tutte piene del sangue dei sacrifici, e misi in esse statue della Madonna e di altri Santi» (2). E Bernal Díaz testimonia: «Fu allora che fu dato ordine di incensare, in avvenire, con l'incenso indigeno l'immagine di Nostra Signora e la Santa

Croce» (52). «È giusto che quanto è servito al culto del demonio sia trasformato in tempio per il culto di Dio», scrive fra Lorenzo de Bienvenida. I preti e i frati cristiani andranno ad occupare esattamente il posto rimasto vuoto dopo la repressione dei ministri del culto religioso indigeno, che gli spagnoli del resto chiamavano (con nome su determinato) *papas*, contaminazione del termine indiano con cui venivano abitualmente designati e della parola «papa». Cortés rese del tutto esplicito questo rapporto di continuità: «Il rispetto e la buona accoglienza che [gli indiani] offrono ai frati sono la conseguenza delle disposizioni impartite dal marchese del Valle, Don Hernán Cortés, il quale fin dall'inizio ordinò loro d'essere molto rispettosi ed obbedienti nei confronti dei preti, così come erano soliti fare con i ministri dei loro idoli» (Motolinia, III, 3).

Alle esitazioni di Moctezuma durante la prima fase della conquista, alle divisioni interne fra i messicani durante la seconda, si aggiunge spesso un terzo fattore: la superiorità degli spagnoli in materia di armi. Gli aztechi non conoscono la lavorazione dei metalli, le loro spade e le loro armature sono meno efficaci; le frecce (non avvelenate) non valgono gli archibugi e i cannoni degli spagnoli. Nei loro spostamenti questi ultimi sono molto più rapidi: su terra hanno a disposizione i cavalli, mentre gli aztechi sono sempre a piedi; sull'acqua si sono costruiti dei brigantini, la cui superiorità sulle canoe indiane avrà un ruolo decisivo nella fase finale dell'assedio di Città del Messico. Infine gli spagnoli inaugurano, senza saperlo, anche la guerra batteriologica, portandosi dietro il vaiolo che fa strage nelle file nemiche. Ma questa superiorità, incontestabile nei suoi vari aspetti, non basta a spiegare tutto, se si tien conto – nello stesso tempo – del rapporto numerico fra i due campi avversari. E poi gli archibugi sono pochi, i cannoni sono

ancor meno numerosi, e la potenza delle loro bombe non è paragonabile a quella delle bombe moderne; inoltre, le polveri sono spesso bagnate. L'effetto delle armi da fuoco e dei cavalli non può essere misurato direttamente in base al numero delle vittime.

Non penso certo di negare l'importanza di questi fattori, ma cerco piuttosto di trovare un fondamento comune che permetta di coglierne l'articolazione e. di comprenderli, aggiungendone altri ai quali mi sembra si sia prestata minore attenzione. In questo modo, sarò portato a prendere alla lettera una risposta, sulle ragioni della conquista-disfatta, che si trova nelle cronache indigene e che finora è stata trascurata in Occidente, dove la si è scambiata evidentemente per una formula poetica. Infatti la risposta dei racconti indiani (che è più una descrizione che una spiegazione) è la seguente: tutto è avvenuto perché i maya e gli aztechi hanno perduto il controllo della comunicazione. La parola degli dèi è divenuta inintelligibile, oppure gli dèi sono ammutoliti. «La comprensione è perduta, la saggezza è perduta» (*Chilam Balam*, 22). «Non c'era più nessun gran maestro, nessun grande oratore, nessun grande sacerdote, quando i sovrani cambiarono, al loro arrivo» (*ibid.,* 5). Il libro maya *Chilam Balam* è scandito da questa lancinante domanda, posta incessantemente e che non poteva ricevere più risposta: «Chi sarà il profeta, chi sarà il sacerdote che rivelerà il vero senso della parola contenuta in questo libro?» (24). Quanto agli aztechi, essi descrivono l'inizio della propria fine come un silenzio che cade su di loro: gli dèi non parlano più. «Essi chiesero agli dèi di assisterli e di conceder loro la vittoria sugli spagnoli e sugli altri loro nemici. Ma doveva essere troppo tardi, perché non ebbero più risposta dai loro oracoli; pensarono allora che gli dèi fossero diventati muti o fossero morti» (Durán, III, 77).

Che gli spagnoli abbiano trionfato sugli indiani con

l'aiuto dei segni?

Moctezuma e i segni

Gli indiani e gli spagnoli praticano la comunicazione in modo diverso. Ma il discorso sulla differenza è un discorso difficile. Lo si è già visto con Colombo: il postulato di differenza suscita facilmente un senso di superiorità, il postulato di eguaglianza suscita un senso di indifferenza. Non è facile resistere a questa duplice sollecitazione, tanto più che il risultato finale dell'incontro sembra indicare senza ambiguità il vincitore: non è forse vero che gli spagnoli sono, non solo diversi, ma superiori? La verità, o ciò che terrà luogo di essa, non è tuttavia così semplice.

Diciamo subito che, sul piano linguistico o simbolico, non c'è evidentemente alcuna inferiorità «naturale» da parte degli indiani: si è visto, ad esempio, che – ai tempi di Colombo – erano loro che imparavano la lingua dell'altro; e, nel corso delle prime spedizioni verso il Messico, sono ancora due indiani, chiamati dagli spagnoli Julianillo e Melchorejo, a fungere da interpreti.

Ma vi è molto di più. Sappiamo, grazie ai testi dell'epoca, che gli indiani dedicano gran parte del loro tempo e delle loro forze all'*interpretazione* dei messaggi, e che questa interpretazione ha forme notevolmente elaborate, legate alle varie specie di divinazione. La prima era la divinazione ciclica (di cui l'astrologia è, nella nostra civiltà, un esempio). Gli aztechi posseggono un calendario religioso, composto di tredici mesi di venti giorni l'uno;

ognuno di questi giorni ha il suo proprio carattere, fasto o nefasto, che si trasmette agli atti compiuti nel corso di esso e, ancor più, alle persone nate in quel giorno. Sapere il giorno in cui è nato qualcuno significa conoscere il suo destino; perciò, appena è nato un bambino, ci si rivolge all'interprete di professione, che è al tempo stesso il sacerdote della comunità (fig. 4).

«Dopo la nascita di un bambino o di una bambina, il padre o i genitori del neonato andavano immediatamente a visitare gli astrologi, gli stregoni e gli indovini, che esistevano in gran numero, chiedendo loro di accertare il destino del bambino o della bambina appena nati. (...) L'astrologo, stregone e indovino tirava fuori il libro dei destini e il calendario. Una volta constatata la natura del giorno, si enunciavano delle profezie, venivano tratte le sorti e accertato il destino favorevole o sfavorevole del bambino, consultando un foglio di carta sul quale erano dipinti tutti gli dèi da essi adorati, ogni idolo nella casella ad esso riservata. (...) Si poteva sapere se il bambino sarebbe stato ricco o povero, forte e coraggioso o vile, prete o uomo sposato, ladro o ubriacone, temperante o lascivo: tutte queste cose era possibile ritrovare in quei disegni» (Durán, II, 2).

A questa interpretazione prestabilita e sistematica, derivante dal carattere – fissato una volta per tutte – di ciascun giorno del calendario, si aggiunge una seconda forma di divinazione, di natura specifica e puntuale, sotto forma di presagi. Ogni avvenimento che si discosti anche di poco dall'ordinario, che si allontani dall'ordine prestabilito, viene interpretato come il preannuncio di un altro futuro avvenimento, in generale nefasto (ciò presuppone che niente al mondo avvenga a caso). Per esempio, se un prigioniero diventa triste, il fatto è di cattivo augurio, perché gli aztechi non se l'aspettano. Altri esempi: se un

uccello grida in un momento particolare, se un topo attraversa il tempio, se chi parla commette un lapsus, se si fa un determinato sogno. Talvolta questi presagi consistono in fatti che non sono semplicemente inconsueti, ma del tutto sovrannaturali. «Mentre venivano preparati dei piatti delicati con quelle cose che le donne azteche offrivano in vendita, avvenne un fatto prodigioso e terrificante, che spaventò e piombò nello stupore gli abitanti di Xochimilco. Mentre tutti erano seduti al loro posto per mangiare, i cibi si trasformarono sotto i loro occhi in piedi e mani d'uomo, in braccia, teste e cuori umani, in fegati e intestini. Dinanzi a un fatto così spaventoso, mai accaduto o inteso dire prima, gli abitanti di Xochimilco chiamarono gli àuguri e chiesero loro che cosa tutto ciò potesse significare. Gli indovini dissero che si trattava di un presagio assai cattivo, perché significava la distruzione della città e la morte di moltissime persone» (Durán, III, 12). Nel quotidiano come nell'eccezionale, dunque, «essi credevano in mille indovini e presagi» (Motolinia, II, 8): un mondo surdeterminato non poteva essere che un mondo sovrainterpretato.

4. Consultazione del libro divinatorio.

Del resto, quando i segni si fanno attendere, non si esita a sollecitarli; e a questo scopo ci si reca ancora dall'indovino di professione. Questo risponde ricorrendo ad una delle sue tecniche abituali, interrogando l'acqua, i semi di mais, i fili di cotone. Il pronostico, che permette di sapere se una certa persona è viva o morta, se un malato guarirà o no, se un marito volubile tornerà o no dalla moglie, si amplia e si sviluppa in vere e proprie profezie; i grandi capi aztechi andavano regolarmente a consultare l'indovino prima di intraprendere un'importante operazione. Di più: senza che nessuno glielo abbia domandato, vari personaggi affermano di essere stati in comunicazione con gli dèi e profetizzano l'avvenire. Tutta la storia degli aztechi, così come è raccontata dai loro cronisti, non è che la realizzazione di profezie antecedenti, come se un evento (la partenza dal luogo d'origine, la scelta di un nuovo insediamento, questa o quella guerra vittoriosa, questa o quella sconfitta) non potesse aver luogo senza essere stato profetizzato prima.

Può diventare atto solo ciò che prima è stato verbo.

Gli aztechi sono convinti che tutte queste previsioni concernenti l'avvenire si realizzino, e solo eccezionalmente tentano di resistere al destino che è stato loro preannunciato; nella lingua dei maya, «profezia» e «legge» sono una parola sola. «Non si può sfuggire a ciò che deve accadere» (Durán, III, 67). «Queste cose si compiranno. Nessuno potrà impedirle» (*Chilam Balam*, 22). E le cose si compiono effettivamente, perché gli uomini fanno del loro meglio perché esse avvengano; in altri casi la profezia è ancora più veritiera, perché in realtà viene formulata solo retrospettivamente, dopo che l'evento si è già verificato. In ogni caso questi presagi e queste divinazioni godono di un immenso prestigio e si rischia, se necessario, la vita per ottenerli, ben sapendo che la ricompensa è adeguata al pericolo: il detentore della profezia è il favorito degli dèi; chi è padrone dell'interpretazione, è padrone tout court.

Il mondo è posto fin dal principio come surdeterminato: gli uomini si adeguano a questa situazione regolamentando nel modo più minuzioso la loro vita sociale. Poiché tutto è prevedibile, tutto è previsto, e la parola chiave della società mesoamericana è: ordine. Si legge in una pagina del libro maya di *Chilam Balam*: «Essi conoscono l'ordine dei loro giorni. Completo era il mese; completo l'anno; completo il giorno; completa la notte; e così il soffio di vita, quando passava; completo il sangue, quando arrivavano nei loro letti, sulle loro stuoie, sui loro troni. In buon ordine recitavano le buone preghiere; in buon ordine cercavano i giorni fasti, fino a che non avessero visto le stelle favorevoli entrare nel loro regno; allora osservavano quando avrebbe avuto inizio il regno delle buone stelle. Allora tutto era buono» (5). Durán, uno dei migliori osservatori della società azteca, racconta il seguente aneddoto: «Un giorno chiesi a un vecchio perché seminava una specie di piccoli fagioli

negli ultimi mesi dell'anno, dato che abitualmente c'era il gelo in quella stagione. Mi rispose che tutto era regolato, che tutto aveva la sua ragione e il suo giorno particolare» (II, 2). Questa regolamentazione investe anche i minimi particolari della vita quotidiana, che si potrebbero immaginare lasciati alla libera decisione dell'individuo; i riti propriamente detti non sono che la punta emergente di una società ritualizzata da cima a fondo. I riti religiosi sono così numerosi e così complessi che mobilitano un vero esercito di officianti: «Il numero delle cerimonie era così elevato che un solo ministro non poteva assistere a tutte» (Durán, I, 19).

È dunque la società, per il tramite della casta dei sacerdoti, i quali tuttavia sono soltanto i depositari del sapere sociale, che decide delle sorti dell'individuo. Quest'ultimo non è un individuo nel senso in cui noi abitualmente lo intendiamo; nell'antica società indiana l'individuo non costituisce esso stesso una totalità sociale, ma è semplicemente un elemento costitutivo di un'altra totalità sociale, la collettività. Durán scrive anche (in un passo nel quale trapela un'ammirazione venata di nostalgia, perché nella sua società non trova più i valori ai quali egli aspira): «Per ogni minima cosa questa nazione disponeva di un gran numero di funzionari. Tutto era così ben registrato che nessun particolare sfuggiva ai conteggi. C'erano dei funzionari per qualsiasi cosa, e persino dei piccoli impiegati con il compito di spazzare. Il buon ordine era tale che nessuno osava intervenire nel lavoro di un altro o dire una parola, perché sarebbe stato messo alla porta» (III, 41).

Ciò che gli aztechi apprezzano di più non è certo l'opinione personale o l'iniziativa individuale. Una prova ulteriore di questa preminenza del sociale sull'individuale è data dal ruolo attribuito alla famiglia: i genitori sono amati teneramente, i bambini sono adorati, e l'attenzione dedicata agli uni e agli altri assorbe gran parte dell'energia sociale.

Reciprocamente, il padre e la madre sono ritenuti responsabili delle malefatte dei figli; presso i taraschi, la responsabilità solidale si estende fino ai domestici. «I precettori e le nutrici che avevano allevato il figlio vengono anch'essi uccisi, insieme ai domestici, perché gli hanno insegnato quei cattivi costumi» *(Relación de Michoacán*, III, 8; cfr. III, 12).

Ma la solidarietà familiare non è il valore supremo: benché transindividuale, la cellula familiare non è ancora la società. I legami familiari passano in secondo piano di fronte alle obbligazioni verso il gruppo. Nessuna qualità personale rende invulnerabili nei confronti della legge sociale, e i genitori accettano di buon grado le punizioni che colpiscono le infrazioni commesse dai loro figli. «I genitori, pur essendo afflitti nel veder maltrattati i figli che tanto amavano, non osavano lamentarsi, anzi riconoscevano che la punizione era stata giusta e buona» (Durán, I, 21). Un altro racconto ci presenta il re Nezahualpilli di Texcoco, celebre per la sua saggezza, che punisce con la morte la propria figlia perché si era lasciata rivolgere la parola da un giovane; a coloro che tentano di intervenire in favore della ragazza, egli risponde che «non doveva infrangere la legge in favore di nessuno, perché altrimenti avrebbe dato un cattivo esempio agli altri signori e si sarebbe disonorato» (Zurita, 9).

Il fatto è che la morte rappresenta una catastrofe solo in una prospettiva strettamente individuale, mentre dal punto di vista sociale il beneficio che si ricava dalla sottomissione alla regola del gruppo conta assai più della perdita di un individuo. Per questo i sacrificandi accettano la loro sorte se non con gioia, almeno senza disperazione, e così i soldati sul campo di battaglia: il loro sangue contribuirà a mantenere in vita la società. O più esattamente, questa è l'immagine che il popolo azteco vorrebbe avere di se stesso, mentre non è

sicuro che tutti accettino la cosa senza recriminare: per evitare che i prigionieri siano tristi alla vigilia del loro sacrificio (che, come abbiamo visto, è cattivo presagio), si somministrano loro delle droghe; e Moctezuma avrà bisogno di richiamare all'osservanza della legge i suoi soldati in lacrime per la morte dei loro compagni: «È per questo che siamo nati! È per questo che andiamo alla battaglia! È la santa morte che esaltavano i nostri antenati» (Durán, III, 62).

In questa società superstrutturata, un individuo non può essere l'eguale di un altro e le distinzioni gerarchiche acquistano un'importanza fondamentale. È abbastanza impressionante constatare come Moctezuma I, quando decide – a metà del xv secolo – di codificare le leggi della propria società dopo aver vinto molte battaglie, formuli quattordici prescrizioni, delle quali solo le ultime due assomigliano alle nostre leggi (punizione dell'adulterio e del furto), mentre le altre dieci regolano questioni che, ai nostri occhi, appartengono al campo dell'etichetta (sulle ultime due ritornerò più avanti): le insegne, gli abiti, gli ornamenti che si ha il diritto di portare, il tipo di abitazione confacente ai vari strati della popolazione. Durán, sempre nostalgico della società gerarchica e disgustato dell'egualitarismo che vede nascere fra gli spagnoli, scrive: «Nelle case dei re e nei templi c'erano sale e stanze nelle quali venivano ospitate o ricevute persone di qualità diversa, di guisa che le une non si mescolassero alle altre e chi era di sangue nobile non fosse trattato alla stregua degli appartenenti alle classi inferiori. (...) Negli Stati e nelle comunità bene ordinate si presta molta attenzione a queste cose, a differenza del disordine che regna nei nostri Stati moderni, dove si può appena dire chi è cavaliere e chi mulattiere, chi è castellano e chi marinaio. (...) Per evitare questa confusione e questa varietà, e perché ognuno potesse stare al suo posto, gli

indigeni possedevano importanti leggi, decreti ed ordinanze» (I, 11).

Per effetto di questa forte integrazione, la vita della persona non è un campo aperto e indeterminato, che la libera volontà individuale possa modellare, ma la realizzazione di un ordine esistente da sempre (anche se la possibilità di modificare il proprio destino non è del tutto esclusa). L'avvenire dell'individuo è regolato dal passato collettivo; l'individuo non costruisce il proprio avvenire, ma questo gli viene rivelato (di qui il ruolo del calendario, dei presagi, degli indovini). La domanda caratteristica di questo universo sociale non è, come per i conquistatori spagnoli o per i rivoluzionari russi, di tipo prasseologico: «che fare?», ma di tipo epistemologico: «come sapere?» E l'interpretazione dell'evento non si compie tanto in funzione del suo contenuto concreto, quanto in funzione dell'ordine prestabilito (e da ristabilire) dell'armonia universale.

Forzeremmo davvero il senso della parola «comunicazione» se dicessimo, a partire da ciò, che esistono due grandi forme di comunicazione, quella fra uomo e uomo e quella fra uomo e mondo, e che gli indiani coltivano soprattutto la seconda, mentre gli spagnoli coltivano la prima? Noi siamo abituati a non concepire altra comunicazione se non quella interumana, poiché, non essendo il «mondo» un soggetto, il dialogo con esso è fortemente asimmetrico (sempreché esista un simile dialogo). Ma si tratta forse di un modo ristretto di vedere le cose, responsabile fra l'altro del senso di superiorità che proviamo in questo campo. La nozione sarebbe più produttiva se la estendessimo in modo da includervi, accanto all'interazione fra individuo e individuo, quella fra la persona e il suo gruppo sociale, la persona e il mondo naturale, la persona e l'universo religioso. È appunto questo secondo tipo di comunicazione che ha un ruolo

predominante nella vita dell'uomo azteco, il quale interpreta il divino, il naturale e il sociale attraverso gli indizi e i presagi, con l'ausilio di un professionista, il sacerdote-indovino.

Non bisogna pensare che questo predominio escluda la conoscenza dei fatti, quella che si potrebbe chiamare più strettamente la raccolta delle informazioni: al contrario. È l'azione sugli *altri* attraverso la mediazione dei segni che resta allo stato embrionale; in compenso, non si manca mai di informarsi sullo stato delle *cose*, anche viventi: l'uomo interessa come oggetto del discorso più che come suo destinatario. Una guerra, si legge nella *Relación de Michoacán*, sarà sempre preceduta dall'invio di spie. Dopo un'attenta ricognizione, questi tornano per riferire sulla loro missione. «Le spie sanno dove si trovano i fiumi, gli ingressi e le uscite dei villaggi, i luoghi pericolosi. Quando il campo è allestito, essi disegnano per terra una mappa precisa, che indica tutte queste cose al comandante militare, il quale le mostra ai suoi uomini» (III, 4). Dopo l'invasione spagnola, Moctezuma non manca mai di inviare le sue spie nel campo nemico ed è perfettamente al corrente dei fatti: apprende così l'arrivo delle prime spedizioni, mentre gli spagnoli ignorano ancora tutto della sua esistenza. E invia istruzioni ai governi locali: «Farete in modo che la costa sia ovunque sorvegliata (…), in tutti i punti dove gli stranieri potrebbero sbarcare» *(Codice fiorentino,* siglato d'ora in avanti *CF*, XII, 3). Anche in seguito, quando Cortés è a Città del Messico, Moctezuma viene immediatamente informato dell'arrivo di Narváez, che il suo ospite ignora. «Erano sempre al corrente di quanto accadeva, per mezzo della parola, della pittura, o di memoriali. A tal fine avevano degli uomini estremamente veloci, che andavano e venivano come corrieri e che fin dall'infanzia si erano esercitati a correre e a fare il fiato, per poter inerpicarsi su una costa molto

scoscesa correndo e senza stancarsi» (Acosta, VI, 10). A differenza dei taraschi di Michoacán, gli aztechi disegnano le loro carte e i loro messaggi su carta, e possono così trasmetterli a distanza.

Ma i costanti successi nella raccolta delle informazioni non vanno di pari passo, come si sarebbe potuto immaginare, con la padronanza della comunicazione interumana. Vi è qualcosa di emblematico nel reiterato rifiuto di Moctezuma di comunicare con gli intrusi. Nel corso della prima fase della conquista, quando gli spagnoli sono ancora nei pressi della costa, il principale messaggio inviato da Moctezuma è che egli non vuole alcuno scambio di messaggi! Riceve, è vero, le informazioni, ma ciò non lo rallegra affatto, al contrario. Ecco come lo dipingono i racconti degli aztechi: «Moctezuma chinò la testa e, senza dir parola, la mano sulla bocca, restò a lungo come morto, o muto, perché non poté parlare né rispondere» (Durán, III, 69). «Quando lo intese, Moctezuma si limitò a chinare il capo; stava a testa bassa. (…) Non parlò allora, ma restò a lungo con aria dolente, come assorto» [4] (*CF*, XII, 13). Moctezuma non è soltanto spaventato dal contenuto dei messaggi che riceve; si rivela letteralmente incapace di comunicare, e il testo mette significativamente in parallelo «muto» e «morto». Questa paralisi non solo indebolisce la raccolta di informazioni, ma è già un simbolo di disfatta, poiché il sovrano azteco è soprattutto un padrone della parola, atto sociale per eccellenza: la rinuncia al linguaggio è la confessione di uno scacco.

In modo del tutto coerente, in Moctezuma si associano la paura dell'informazione ricevuta e la paura dell'informazione richiesta dagli altri, in particolare quando quest'ultima concerne la sua persona. «Ogni giorno numerosi messaggeri andavano e venivano, riferendo al re

Moctezuma tutto quanto accadeva e dicendo che gli spagnoli ponevano una quantità di domande che lo riguardavano, informandosi sulla sua persona, sul suo comportamento e sulla sua dimora. Egli ne era molto angosciato, esitando sulla via da seguire: fuggire, nascondersi o attendere. Temeva, infatti, i più grandi mali e le peggiori offese per sé e per tutto il suo regno» (Tovar, p. 75). «Allorché Moctezuma seppe che si prendevano serie informazioni sul suo conto, che si chiedeva di lui e che gli dèi [gli spagnoli] volevano d'urgenza averlo dinanzi agli occhi, il suo cuore fu stretto dal tormento e dall'angoscia» (*CF*, XII, 13). Secondo Durán, la reazione iniziale di Moctezuma fu quella di voler nascondersi in fondo a una grotta. Secondo i conquistatori, i primi messaggi di Moctezuma affermavano che egli era pronto ad offrir loro qualsiasi cosa si trovasse nel suo regno, ma ad una condizione: che rinunciassero al desiderio di vederlo.

Questo rifiuto di Moctezuma non è un atto personale. La primissima legge enunciata dal suo antenato Moctezuma I dice: «I re non debbono mai apparire in pubblico, se non in circostanze di estrema gravità» (Durán, III, 26); e Moctezuma II la applica scrupolosamente, proibendo per giunta ai suoi sudditi di guardarlo, quando deve mostrarsi in pubblico. «Se un uomo comune osava alzare gli occhi e lo guardava, Moctezuma ordinava che fosse messo a morte». Durán, che riferisce questo fatto, se ne lagna come di un ostacolo al suo lavoro di storico. «Interrogai una volta un indiano sui lineamenti del volto di Moctezuma, sulla sua statura e sul suo aspetto generale, ed ecco la risposta che ne ebbi: "Padre, non ti dirò bugie, non ti parlerò di cose che non so. Non l'ho mai visto in faccia"» (III, 53). Non desta meraviglia trovare tale legge in testa alle norme che regolano la differenziazione gerarchica della società: quella che in entrambi i casi viene svuotata è la pertinenza dell'individuo

rispetto all'ordinamento sociale. Il corpo del re è qualcosa di individuale, mentre la funzione del re è, più di ogni altra, un puro effetto sociale; bisogna dunque sottrarre quel corpo agli sguardi. Lasciandosi vedere, Moctezuma avrebbe contraddetto ai propri valori, così come contraddiceva ad essi cessando di parlare: abbandonava la sua sfera d'azione, quella dello scambio sociale, e diventava un individuo vulnerabile.

Non meno rivelatore è il fatto che Moctezuma riceve l'informazione, ma punisce coloro che gliela recano, fallendo così sul piano dei rapporti umani. Quando un uomo arriva dalla costa per descrivergli ciò che ha visto, egli lo ringrazia, ma ordina alle guardie di gettarlo in prigione e di sorvegliarlo bene. Gli indovini cercano di avere dei sogni profetici e di interpretare i presagi sovrannaturali. «Quando Moctezuma vide che i sogni non erano a lui favorevoli, ma confermavano i cattivi presagi precedenti, con furia e rabbia diaboliche ordinò che quei vegliardi fossero gettati in prigione per sempre. Si dovevano somministrare loro solo piccole quantità di cibo, fino a che fossero morti di fame. I sacerdoti dei templi (...) si misero tutti d'accordo per non dire più niente a Moctezuma, temendo di subire la sorte degli altri vecchi» (III, 68). Ma, di lì a poco, gli arrestati non furono più trovati nelle loro prigioni; Moctezuma decise allora di punirli in modo esemplare. «Ordinò ai carcerieri di partire e di andare nelle città di provenienza degli stregoni, di radere al suolo le loro case, di uccidere le loro mogli e i loro figli, e di scavare la terra là dove sorgevano le case fino a che ne fosse sgorgata l'acqua. Dovevano inoltre distruggere o portar via i loro beni; e, se vedevano uno di questi stregoni in un tempio, dovevano lapidarlo e gettarne il cadavere in pasto alle bestie feroci» (*ibid.*). Si può dunque capire perché, in tali condizioni, i volontari disposti a dare informazioni sul comportamento degli spagnoli, o ad

interpretarlo, si facessero sempre più rari.

Anche quando l'informazione raggiunge Moctezuma, la sua necessaria interpretazione avviene nel quadro della comunicazione col mondo, non di quella con gli uomini; è ai suoi dèi che egli chiede consiglio sul modo di comportarsi in queste questioni puramente umane (d'altra parte, Moctezuma aveva sempre fatto così, come sappiamo dalle storie indigene del popolo azteco). «Sembra che Moctezuma, a causa della grande devozione che nutriva per i suoi idoli Tezcatlipoca e Huitzilopochtli (quest'ultimo era il dio della guerra, l'altro il dio degli inferi), sacrificasse loro tutti i giorni dei fanciulli per ottenere l'ispirazione su quanto avrebbe dovuto fare nei nostri confronti» (Bernal Díaz, 41). «Quando Moctezuma fu informato di quel che era avvenuto, ne provò irritazione e grande dolore. Fece sacrificare alcuni indiani a Huitzilopochtli, che era il suo dio della guerra, per farsi rivelare ciò che sarebbe accaduto a proposito del nostro viaggio verso Città del Messico e per essere illuminato sulla questione del nostro ingresso in città» (*ibid.,* 83).

È naturale, dunque, che – quando i capi del paese vogliono comprendere il presente – si rivolgano non a dei conoscitori di uomini, ma a coloro che praticano lo scambio con gli dèi, ai maestri interpreti. Così avviene a Tlaxcala. «Dopo aver ascoltato il messaggio di pessimo umore, concordarono di far venire tutti gli indovini, i *papas* e i *tacalnagual*, una specie di stregoni che predicono il futuro. E ad essi chiesero di ricercare, nelle loro profezie, nei loro incanti e nelle loro invocazioni, chi noi fossimo, e se potevamo essere vinti in battaglie diurne e notturne» (Bernal Díaz, 66). Ma si registra esattamente la stessa reazione a Città del Messico: «Il re convocò subito a consiglio i suoi cortigiani, riferì loro la triste notizia, chiese quali mezzi si sarebbero potuti impiegare per cacciare dal

paese quei maledetti dèi che venivano per distruggerlo; discussa a lungo la questione, così come esigeva un problema tanto grave, fu deciso di chiamare tutti gli stregoni e i saggi negromanti che avevano stretto un patto col diavolo, affinché sferrassero il primo colpo suscitando, con le loro arti, visioni spaventevoli che costringessero col terrore quella gente a far ritorno nel proprio paese» (Tovar, p. 75).

Moctezuma sapeva informarsi sui suoi nemici quando essi si chiamavano tlaxcaltechi, taraschi, huastechi; ma si trattava, in questo caso, di un sistema di informazione perfettamente definito. L'identità degli spagnoli è invece così diversa, il loro comportamento è a tal punto imprevedibile che l'intero sistema di comunicazione ne risulta sconvolto, per cui gli aztechi falliscono proprio là dove prima ottenevano ottimi successi: nella raccolta di informazioni. Se gli indiani avessero saputo, scrive più volte Bernal Díaz, quanto pochi, deboli, spossati eravamo allora… Tutte le azioni degli spagnoli colgono di sorpresa gli indiani, come fossero questi ultimi a condurre una guerra regolare e gli spagnoli li incalzassero con una guerra di guerriglia.

Troviamo una conferma globale di questo atteggiamento degli indiani di fronte agli spagnoli nella stessa costruzione dei racconti indigeni della conquista. Essi cominciano invariabilmente con l'enumerazione dei presagi che annunciano la venuta degli spagnoli. Moctezuma è, a quel che sembra, bombardato da una quantità di messaggi; i quali, per giunta, predicono tutti la vittoria dei nuovi arrivati. «A quell'epoca, l'idolo Quetzalcoatl, dio dei cholultechi, annunciò la venuta di uomini strani i quali si sarebbero impadroniti del regno. Del pari, il re di Texcoco [Nezahualpilli], che aveva stretto un patto col diavolo, venne una volta a visitare Moctezuma in un'ora indebita e

gli assicurò che gli dèi gli avevano detto che grandi prove e grandi sofferenze si preparavano per lui e per tutto il suo regno; numerosi stregoni e maghi dicevano la stessa cosa» (Tovar, p. 69). Esistono indicazioni analoghe concernenti non solo gli aztechi del Messico centrale, ma i tainos caraibici «scoperti» da Colombo, i taraschi di Michoacán, i maya dello Yucatán e del Guatemala, gli Incas del Perù, ecc. Un profeta maya, Ah Xupan Nauat, avrebbe previsto fin dall'XI secolo che l'invasione dello Yucatán sarebbe cominciata nel 1527. Nel complesso questi racconti, appartenenti a popolazioni lontanissime l'una dall'altra, colpiscono per la loro uniformità: l'arrivo degli spagnoli è *sempre* preceduto da presagi, la loro vittoria è *sempre* annunciata come certa. Più ancora, questi presagi si assomigliano stranamente da un capo all'altro del continente americano: una cometa, un fulmine, un incendio, uomini a due teste, persone che parlano in stato di trance, ecc.

Anche a non voler escludere *a priori* la realtà di questi presagi, un così gran numero di coincidenze dovrebbe metterci in sospetto. Tutto fa credere che i presagi siano stati inventati a cose fatte: ma perché? È facile capire che questo modo di vivere gli avvenimenti è in completo accordo con le regole della comunicazione così come viene praticata dagli indiani. Anziché percepire il fatto come un evento puramente umano anche se inedito – l'arrivo di uomini avidi di oro e di potere – gli indiani lo inseriscono in una rete di rapporti naturali, sociali e sovrannaturali, nella quale l'evento perde di colpo la sua singolarità: viene in qualche modo addomesticato, assorbito in un ordine di credenze prestabilito. Gli aztechi percepiscono la conquista (cioè la loro sconfitta), e al tempo stesso la superano mentalmente iscrivendola in una storia concepita secondo le loro esigenze (non sono i soli a farlo); il presente diventa

intelligibile, e al tempo stesso meno inammissibile, a partire dal momento in cui si può vederlo già annunciato nel passato. E il rimedio è così ben adeguato alla situazione che, ascoltando il racconto, tutti credono di ricordare che dei presagi erano stati formulati assai prima della conquista. Ma intanto queste profezie esercitano un effetto paralizzante sugli indiani che le conoscono, e ne indeboliscono la resistenza; è noto, ad esempio, che Montejo fu molto ben accolto in quelle parti dello Yucatán da dove provenivano le profezie del *Chilam Balam*.

Questo comportamento contrasta con quello di Cortés, ma non con quello di tutti gli spagnoli. Abbiamo già incontrato un esempio spagnolo di una concezione della comunicazione sorprendentemente simile a quella degli indiani: l'esempio di Colombo. Come Moctezuma, Colombo raccoglieva attentamente le informazioni concernenti le cose, mentre falliva nella comunicazione con gli uomini. Cosa ancor più notevole, di ritorno dalla sua eccezionale scoperta Colombo si affrettò a scrivere il suo *Chilam Balam* : non ebbe requie finché non produsse un *Libro delle profezie*, raccolta di formule estratte dalle Sacre Scritture o ad esse attribuite, che — a suo dire – predicevano la sua avventura e le sue conseguenze. Per la sua struttura mentale, legata alla concezione medievale del sapere, Colombo è più vicino agli uomini da lui scoperti che ad alcuni suoi compagni: come sarebbe stato sorpreso di apprenderlo! Ma non è il solo. Machiavelli, teorico del mondo futuro, scrive qualche tempo dopo nei suoi *Discorsi*: «Donde ei si nasca io non so, ma ei si vede per gli antichi e per gli moderni esempli che mai non venne alcuno grave accidente in una città o in una provincia che non sia stato, o da indovini o da rivelazioni o da prodigi o da altri segni celesti, predetto» (I, 56). Las Casas consacra un intero capitolo della *Historia de las Indias* al seguente argomento:

«Dove si vede come la Divina Provvidenza non permette mai che degli avvenimenti importanti per il bene del mondo, o per il suo castigo, avvengano senza che siano stati prima annunciati e predetti dai santi o da altri, anche dagli infedeli o dai malvagi, e talvolta persino dal demonio» (I, 10). Meglio una profezia fatta dal demonio che nessuna profezia! Alla fine del secolo il gesuita José de Acosta è più prudente, ma rivela ancora la stessa struttura mentale: «Sembra assai ragionevole pensare che una cosa di tale importanza [come la scoperta dell'America] debba essere menzionata nelle Sacre Scritture» (I, 15).

A questo modo particolare di praticare la comunicazione (che trascura la dimensione interumana per privilegiare il contatto col mondo) va ricondotta l'immagine deformata che gli indiani si costruiscono degli spagnoli nel corso dei primi contatti, e in particolare l'idea che essi siano degli dèi; quest'idea ha anch'essa un effetto paralizzante. Il fatto sembra assai raro nella storia delle conquiste e della colonizzazione (lo si ritrova in Melanesia ed è responsabile della triste sorte del capitano Cook); può essere spiegato solo come conseguenza dell'incapacità di percepire l'identità umana degli altri, cioè di riconoscerli – al tempo stesso – come eguali e come diversi.

La prima reazione spontanea nei confronti dello straniero è quella di immaginarlo come inferiore, perché diverso da noi: non è un uomo, o – se lo è – è un barbaro inferiore; se non parla la nostra lingua, non ne parla alcuna, non sa parlare (come pensava ancora Colombo). Perciò gli slavi d'Europa chiamano il loro vicino tedesco *nemec*, il muto; i maya dello Yucatán chiamano gli invasori toltechi i *nunob*, i muti, e i maya cackchiquel si riferiscono ai maya mam come ai «balbuzienti» o ai «muti». Gli stessi aztechi chiamano le popolazioni a sud di Vera Cruz *nonoualca*, i muti; e chiamano coloro che non parlano il nahuatl *tenime*

(barbari) o *popoloca* (selvaggi). Condividono il disprezzo di tutti i popoli per i propri vicini pensando che le popolazioni più lontane, geograficamente e culturalmente, non sono neppure degne di essere sacrificate e consumate (il sacrificato dev'essere, al tempo stesso, straniero e meritevole di stima, cioè vicino). «Il nostro dio non ama la carne di questi popoli barbari. Per lui è un cattivo pane, duro, insipido, perché parlano una lingua straniera, perché sono dei barbari» (Durán, III, 28).

Per Moctezuma, le differenze fra aztechi, tlaxcaltechi e chichimechi esistono, certo: ma sono immediatamente assorbite nella gerarchia interna del mondo azteco. Gli *altri* sono i sottomessi, coloro fra i quali vengono (o non vengono) reclutate le vittime sacrificali. Ma, anche nei casi più estremi, non vi è un sentimento di estraneità assoluta: per esempio, a proposito dei totonachi gli aztechi dicono che parlano una lingua barbara, ma vivono una vita civile (CF,X, 29), cioè quella che può apparire tale agli occhi degli aztechi.

Invece, l'estraneità degli spagnoli è molto più radicale. I primi testimoni del loro arrivo si affrettano a riferire le loro impressioni a Moctezuma: «Dobbiamo dirgli ciò che abbiamo veduto, ed è terrificante: nulla di simile è mai stato visto» (*CF*, XII, 6). Non riuscendo a inserirli in un contesto simile a quello dei totonachi (portatori di un'alterità nient'affatto radicale), gli aztechi rinunciano – dinanzi agli spagnoli – al loro sistema di alterità umane e si sentono spinti a ricorrere all'unico altro dispositivo accessibile: lo scambio con gli dèi. Anche in questo si possono paragonare a Colombo, ma con una differenza essenziale: come loro, anche Colombo non riesce facilmente a vedere nell'altro un essere che è umano e, al tempo stesso, diverso; ma tratta gli altri come degli animali. L'errore degli indiani non durerà a lungo; abbastanza però perché la battaglia sia

definitivamente perduta e l'America sottomessa all'Europa. Come dice in altra occasione il *Libro di Chilam Balam:* «Chi non saprà comprendere, morrà; chi capirà, vivrà» (9).

Vediamo ora non più la recezione, ma la *produzione* dei discorsi e dei simboli, com'è praticata nelle società indiane all'epoca della conquista. Non occorre risalire al *Popol Vuh*, il libro sacro che mette la parola all'origine del mondo, per sapere che le pratiche verbali sono tenute nella più alta considerazione: nulla sarebbe più falso che immaginare gli aztechi indifferenti a questo tipo di attività. Come molti altri popoli, gli aztechi interpretano il loro nome come un riferimento alla loro eccellenza linguistica, in opposizione alle altre tribù: «Gli indiani di questa Nuova Spagna hanno origine, secondo quanto riferiscono in generale le loro storie, da due popoli diversi: esse attribuiscono al primo il nome di nahuatlaca, che significa "gente che si spiega e parla chiaro", a differenza del secondo popolo, allora estremamente barbaro e selvaggio e dedito esclusivamente alla caccia, al quale essi dettero il nome di chichimechi, che significa "gente che va a caccia" e che vive di questa occupazione primitiva ed agreste» (Tovar, p. 9).

Imparare a parlar bene fa parte dell'educazione familiare; è la prima cosa a cui pensano i genitori. «Essi hanno cura che [il loro figlio] sappia conversare come si conviene con gli altri, che la sua conversazione sia bene accetta» (*CF*, VIII, 20, p. 71). E un antico precetto, rivolto dai genitori ai figli, dice: «Non dare il cattivo esempio, non parlare senza ritegno, non interrompere i discorsi degli altri. Se qualcuno parla male o in modo poco chiaro, sta' attento di non fare altrettanto; se non spetta a te parlare, sta' zitto» (Olmos in Zurita, 9). I padri, rivolgendosi ai figli, non mancano mai di dire: «Devi parlare molto lentamente e pacatamente; non devi parlare in modo precipitoso o ansimando o in falsetto, altrimenti si dirà che sei un

piagnucolone, un brontolone, un balbuziente. Del pari, non devi urlare, perché altrimenti sarai considerato un imbecille, uno svergognato, un villano, uno zotico. (...) Devi addolcire la voce, moderare le parole» (*CF*, VI, 22).

Che tanta attenzione sia prestata a quella che i retori latini chiamavano *actio* o *pronuntiatio* fa supporre che non si sia indifferenti agli altri aspetti della parola; e si sa che tale educazione non viene lasciata ai soli genitori, ma viene impartita in scuole speciali. Esistono infatti nello Stato azteco due specie di scuole: le prime preparano alla professione di guerriero, dalle altre escono i sacerdoti, i giudici e i dignitari regi. È appunto in queste ultime, chiamate *calmecac*, che viene attribuita una particolare importanza alla parola: «Si insegnava con cura ai ragazzi a parlar bene. Chi non parlava bene, chi non salutava come si conviene, veniva punto con delle spine di maguey. (...) Si insegnavano loro i canti, detti canti divini, che erano scritti nei libri. Inoltre, essi dovevano imparare il computo dei giorni, il libro dei sogni e il libro degli anni» (*CF*, III, Appendice, 8). Il *calmecac* è una vera e propria scuola di lingua, di interpretazione, di retorica e di ermeneutica. Vengono prese tutte le precauzioni perché gli allievi diventino dei buoni parlatori e dei buoni interpreti.

Nello stesso tempo, come dice un altro cronista (Juan Bautista Pomar nella *Relación de Texcoco),* essi imparavano «a ben parlare e a ben governare». Nella civiltà azteca – come in molte altre – gli alti dignitari regi sono scelti, in gran parte, in funzione delle loro doti di eloquenza. Sahagún riferisce che «fra i messicani, i retori dotti, virtuosi e di valore erano molto stimati» (VI, Prologo, 2), e ricorda anche: «I re avevano sempre al loro fianco degli abili oratori, capaci di parlare e rispondere in ogni occasione. Essi se ne servivano fin dai primi momenti successivi alla loro elezione» (VI, 12, 8). Presso gli antichi maya, si va

ancora più lontano: i futuri capi vengono scelti per mezzo di una procedura che ricorda una prova per enigmi: debbono saper interpretare certe espressioni figurate, chiamate il «linguaggio di Zuyua». Il potere esige la saggezza, che è attestata dalla capacità di interpretazione. «Queste sono le cose che bisogna capire per diventare capo del villaggio, quando si è condotti dinanzi al sovrano, il capo superiore. Queste sono le parole. Se i capi del villaggio non le capiscono, allora nefasta è la stella che illumina la notte» *(Chilam Balam*, 9). Se i candidati non riescono a superare questa prova, sono severamente puniti. «I capi del villaggio saranno fatti prigionieri, perché non hanno saputo comprendere. (...) Saranno impiccati, sarà loro tagliata la lingua e strappati gli occhi» (*ibid.*). Come le vittime della sfinge, i futuri capi si trovano posti dinanzi al seguente dilemma: interpretare o morire (a differenza dei personaggi delle *Mille e una notte*, la cui legge è invece: «racconta o muori!»; ma vi sono indubbiamente civiltà narrative e civiltà interpretative). Sembra che, una volta eletto, il capo venisse marcato con l'iscrizione di pittogrammi su alcune parti del corpo: la gola, i piedi, le mani.

Il legame fra potere e padronanza del linguaggio è chiarissimo fra gli aztechi. Lo stesso capo dello Stato è chiamato *tlatoani*, che significa letteralmente «colui che possiede la parola» (un po' come la nostra parola «dittatore»); e la perifrasi che designa il saggio è «il possessore dell'inchiostro rosso e dell'inchiostro nero», cioè colui che sa dipingere e interpretare i manoscritti pittografici. Le cronache indigene descrivono Moctezuma come «un retore e un oratore nato. Quando parlava, conquistava gli altri con le sue frasi raffinate e li seduceva con i suoi profondi ragionamenti. Tutti erano appagati e soddisfatti dalla sua pacata conversazione» (Durán, III, 54). Nello Yucatán, i profeti-interpreti godono della più alta

stima e dei più grandi privilegi: «I sacerdoti avevano il compito di coltivare e di insegnare le loro scienze, di segnalare le calamità e i mezzi per porvi rimedio, di predicare nei giorni di festa, di celebrare i sacrifici e amministrare i sacramenti. I *chilanes* [profeti] dovevano dare a tutti gli abitanti della località le risposte del demonio, e la considerazione in cui erano tenuti era tale che uscivano solo in lettiga» (Landa, 27).

Anche dopo la conquista, gli spagnoli non possono fare a meno di ammirare l'eloquenza degli indiani. Quindici anni dopo la fine dell'impero azteco, Vasco de Quiroga racconta: «Ognuno ci ringraziò, a sua volta, con tanta eloquenza come se avesse studiato l'arte oratoria per tutta la vita» (p. 316). Sebastián Ramirez de Fuenleal, presidente della seconda *audiencia* (tribunale, ma anche fonte di ogni potere legale), di cui Vasco de Quiroga è membro, prova tanto piacere a sentir parlare gli indiani da dimenticare il disappunto provocato dal contenuto dei loro discorsi: «Dieci giorni fa, i capi di Michoacán e i figli del Cazonci [il sovrano locale] sono venuti a presentare le loro lagnanze a Vostra Maestà. Ci hanno tenuto un discorso così ben ordinato che era un piacere ascoltare la traduzione che ce ne hanno fatto gli interpreti».

Gli spagnoli dell'epoca sono anch'essi affascinati dal linguaggio. Ma il puro e semplice fatto che dagli uni e dagli altri venga rivolta una particolare attenzione alla produzione verbale non significa che siano valorizzati i medesimi aspetti della parola. La parola privilegiata dagli aztechi è la parola rituale, regolamentata nelle sue forme e nelle sue funzioni, la parola memorizzata e quindi sempre citata. La forma più sorprendente della parola rituale è rappresentata dagli *huehuetlatolli*, discorsi più o meno lunghi imparati a memoria, che coprono un vasto arco di temi e corrispondono a tutta una serie di situazioni sociali;

preghiere, cerimonie di corte, riti vari per alcuni momenti decisivi della vita di un individuo (nascita, pubertà, matrimonio, morte), partenze, incontri, ecc. Sono sempre espressi in un linguaggio accuratissimo e la loro origine viene fatta risalire ad epoche immemorabili (di qui il loro arcaismo stilistico). La funzione degli *huehuetlatolli* è quella propria di ogni parola in una società priva di scrittura: essi materializzano la memoria sociale, cioè l'insieme delle leggi, delle norme e dei valori che debbono essere trasmessi di generazione in generazione per garantire l'identità collettiva. Ciò spiega anche l'eccezionale importanza attribuita all'educazione pubblica, a differenza di quanto avviene nelle società del libro, nelle quali la saggezza che si può acquisire personalmente equilibra i valori trasmessi dall'istituzione collettiva.

La mancanza di scrittura è un elemento importante della situazione, forse il più importante. I disegni stilizzati, i pittogrammi usati dagli aztechi non costituiscono un grado inferiore di scrittura: fanno riferimento all'esperienza, non alla lingua. La scrittura degli europei è così poco familiare agli indiani da suscitare in essi delle reazioni che la tradizione letteraria si affretterà a sfruttare: per esempio, si rappresenta volentieri l'indiano che porta un frutto e, insieme, un messaggio scritto nel quale si fa menzione della cosa; per la strada l'indiano mangia il frutto e resta poi meravigliato che il fatto venga scoperto dal destinatario della lettera. «Così, la voce diffusa nell'isola che i fogli parlino a un cenno degli spagnoli, fa sì che gli isolani rispettino ciò che viene loro affidato» (Pietro Martire, III, 8). I disegni contenuti nei codici rinviano soltanto ai grandi punti di riferimento della storia, che come tali restano inintelligibili; ciò che li rende comprensibili è il discorso rituale che li accompagna. Ce ne rendiamo ben conto oggi, poiché – in mancanza di un antico commento – alcuni

disegni ci risultano opachi.

Che l'assenza di scrittura sia rivelatrice del comportamento simbolico in generale, e, al tempo stesso, della capacità di percepire l'altro, sembra essere dimostrato da un altro fatto. Le tre grandi civiltà amerindie incontrate dagli spagnoli non si trovano esattamente allo stesso livello di evoluzione della scrittura. Gli incas ne sono completamente privi (e si servono, a scopo mnemotecnico, di un linguaggio – molto elaborato – delle cordicelle); gli aztechi usano i pittogrammi; i maya posseggono alcuni rudimenti di scrittura fonetica. Ora, è possibile osservare una gradazione corrispondente nella credenza che gli spagnoli siano degli dèi. Gli incas credono fermamente a questa loro natura divina. Gli aztechi ci credono solo in un primo momento. I maya si pongono la domanda, ma vi rispondono negativamente. Essi chiamano gli spagnoli gli «stranieri» o i «mangiatori di *anones*» (frutti che essi non si degnano di consumare), o i «barbuti» o, al massimo, i «potenti»: mai li chiamano «dèi». Se, a quanto sembra, vi fu tra loro un momento di esitazione in proposito (come negli *Annales de los Cackchiqueles*, cioè nel Guatemala ma non nello Yucatán), è chiaro anche che esso fu rapidamente superato e che la visione degli spagnoli restò fondamentalmente umana. La cosa è tanto più notevole in quanto solo alcuni sacerdoti e nobili sono iniziati alla scrittura maya; ma non è l'uso effettivo della scrittura che conta (la scrittura come strumento), bensì là scrittura come indice dell'evoluzione delle strutture mentali. Occorre tuttavia aggiungere un'altra spiegazione (a meno che, segretamente, non sia la stessa): i maya sono anche il solo dei tre gruppi ad aver già subito un'invasione straniera (quella dei messicani); essi sanno che cos'è una civiltà diversa e, al tempo stesso, superiore, e le loro cronache si limitano spesso ad iscrivere gli spagnoli sotto la stessa

rubrica prima riservata agli invasori toltechi.

Ciò che qui importa rilevare è che la scrittura, assente, non può assumere il ruolo di supporto della memoria: esso spetta alla parola. Perciò gli *huehuetlatolli* hanno una così grande importanza; perciò si constata – anche al di fuori di questi generi fissi – che le risposte degli informatori (per esempio, quelli di Sahagún) esprimono delle conoscenze che essi sanno a memoria, senza variazioni individuali. Anche a voler pensare che questi informatori (dei vecchi, senz'alcun dubbio) esagerino la funzione dei discorsi rituali a detrimento della parola improvvisata, non si può non restare impressionati dal numero e dalla lunghezza di tali discorsi, e quindi dalla parte che occupa il rito nella vita verbale della comunità.

La caratteristica essenziale di questi discorsi è, dunque, la loro provenienza dal passato: come la loro interpretazione, anche la loro produzione è dominata dal passato più che dal presente (la stessa parola *huehuetlatolli* significa «le parole degli antichi»). Questi discorsi, dice un vecchio, «vi sono stati lasciati, vi sono stati trasmessi dagli uomini e dalle donne di un tempo; sono stati introdotti e accuratamente racchiusi nelle vostre viscere, nella vostra gola» (*CF*, VI, 35). Lo confermano altri cronisti: «Per conservare questi discorsi con le stesse parole impiegate dai loro oratori e dai loro poeti, i giovani delle famiglie nobili che dovevano esserne i successori facevano ogni giorno degli esercizi nelle scuole, e, per mezzo della continua ripetizione, se li stampavano nella memoria senza cambiare una sola parola» (Tovar, *Lettera ad Acosta*).

Più in generale, il riferimento al passato è essenziale perla mentalità azteca dell'epoca. Se ne trova un commovente esempio in un documento piuttosto eccezionale, intitolato *Dialoghi e dottrina cristiana*, che risale al 1524, cioè a soli tre anni di distanza dalla conquista. I primi dodici francescani

sono arrivati in Messico e hanno cominciato il loro lavoro di conversione. Ma un giorno, a Città del Messico, un uomo si leva a protestare: non è certo in grado di rispondere agli argomenti teologici dei francescani, ma anche i messicani hanno i loro specialisti in cose divine, ed essi potrebbero tener testa ai francescani e spiegar loro perché gli dei degli aztechi non sono inferiori a quello degli spagnoli.

I monaci accettano la sfida e lo stesso Cortés impartisce gli ordini per organizzare l'incontro. Altri dibattiti dello stesso genere ebbero indubbiamente luogo in quei primi anni successivi alla conquista; oggi abbiamo a disposizione un racconto azteco, raccolto da Sahagún, che si presenta come il resoconto dell'incontro di Città del Messico del 1524, ma che dev'essere, in realtà, la rappresentazione letteraria e generalizzata di quel genere di dibattiti. La discussione si svolge, nel complesso, nel quadro dell'ideologia cristiana, ma il suo valore di testimonianza resta notevolissimo.

Ora, qual è l'argomento iniziale dei religiosi aztechi? La nostra religione, essi dicono, è antica; i nostri antenati l'hanno professata; non vi è dunque alcun motivo per rinunciarvi. «È una nuova parola quella che ci dite; noi ne siamo turbati, ne siamo contrariati. I nostri antichi padri, che hanno vissuto su questa terra, non avevano l'abitudine di parlare così» (7, 950-56). «Era la dottrina dei nostri antenati: è per grazia degli dèi che noi viviamo, per loro merito» (7, 970-72). «E noi adesso dovremmo distruggere la nostra antica regola di vita?» (7, 1016-18). I padri francescani non si fecero convincere da tali argomenti. Lo stesso racconto di cui disponiamo illustra, a suo modo, la maggior efficacia del discorso cristiano: il dialogo è fortemente asimmetrico, giacché le argomentazioni degli evangelizzatori occupano uno spazio non solo più grande, ma crescente; si ha l'impressione che la voce dei sacerdoti

messicani, i quali ribadiscono il loro attaccamento al passato, sia progressivamente soffocata dagli straripanti discorsi dei francescani.

Questo esempio non è isolato. Troviamo un racconto quasi identico in Cortés, il quale riferisce questo dibattito improvvisato: «Io allora gli dissi che vedessero quanto vana e folle era la loro credenza, dato che si aspettavano protezione da chi non poteva nemmeno difendere se stesso e così facilmente si vedeva sconfitto; e mi replicarono che in quella fede li avevano istruiti i loro padri e che l'avrebbero mantenuta finché non avessero saputo altre cose» (5). Quaranta o cinquant'anni più tardi, Durán si sente sempre dare la stessa risposta: «Interrogai alcuni vecchi sull'origine delle loro conoscenze intorno al destino umano, ed essi mi risposero che gli antichi gliele avevano insegnate, gliele avevano tramandate, e che quello era tutto ciò che sapevano. (...) Fanno credere che non hanno acquisito niente a partire da una ricerca particolare» (II, 2).

Dal nostro attuale punto di vista, la posizione dei cristiani non è in sé «migliore» di quella degli aztechi, o più vicina alla «verità». La religione, qualunque ne sia il contenuto, è sempre un discorso trasmesso dalla tradizione e che ha importanza come garanzia di un'identità culturale. La religione cristiana non è, in sé, più razionale del «paganesimo» indiano. Ma sarebbe illusorio scorgere nei sacerdoti aztechi degli antropologi della religione. Il fatto di sapere che la religione è un discorso tradizionale non li induce minimamente a prendere le distanze da essa; al contrario, è proprio per questo che non possono metterla in discussione. Come abbiamo visto, l'opinione personale è priva di valore in un tale contesto, e non vi è alcun desiderio di sapere ciò che l'individuo potrebbe acquisire con una sua ricerca personale. Gli spagnoli cercavano di razionalizzare la loro scelta della religione cristiana; da questo sforzo (o

meglio, dal suo fallimento) nasce – in quella stessa epoca – la separazione tra fede e ragione e la possibilità di tenere un discorso non religioso sulla religione.

La subordinazione del presente al passato resta dunque una caratteristica significativa della società indiana dell'epoca, ed è possibile osservarne le tracce in molti altri campi oltre a quello religioso (o, se si vuole, è possibile ritrovare la religiosità molto al di là dei limiti entro i quali siamo abituati a racchiuderla). I più recenti commentatori non hanno saputo, molte volte, nascondere la loro ammirazione per uno Stato che dedicava tanta attenzione all'educazione dei fanciulli: ricchi e poveri sono «scolarizzati» nelle scuole religiose e nelle scuole militari. Ma è evidente che non si tratta di una caratteristica che si possa ammirare isolatamente: l'educazione pubblica è essenziale in ogni società nella quale il passato gravi pesantemente sul presente o, il che è lo stesso, nella quale la collettività prevalga sull'individuo. Una delle quattordici leggi di Moctezuma I consacra questa preminenza del vecchio sul nuovo e degli anziani sui giovani: «Precettori e vegliardi sgrideranno, correggeranno e puniranno i giovani, li sorveglieranno e li dirigeranno nei loro esercizi correnti, non li lasceranno in ozio a perder tempo» (Durán, III, 26). Le prove per enigmi a cui sono sottoposti i capi maya non richiedono una capacità interpretativa qualsiasi: non si tratta di dare una risposta ingegnosa, ma la risposta giusta, cioè quella tradizionale; conoscere la risposta significa appartenere al buon lignaggio, perché essa viene trasmessa di padre in figlio. La parola che in nahuatl designa la verità, *neltiliztli*, è legata etimologicamente a parole come «radice», «base», «fondamento»; la verità è strettamente legata alla stabilità, e un *huehuetlatolli* mette in parallelo queste due domande: «L'uomo possiede la verità? Esistono cose fisse e durevoli?» (*Cantares*, 10, 15).

In questo mondo rivolto al passato, dominato dalla tradizione, sopraggiunge la conquista: un evento assolutamente imprevedibile, sorprendente, unico (checché ne dicano i presagi raccolti successivamente). Essa introduce un'altra concezione del tempo, antitetica a quella degli aztechi e dei maya. È qui opportuno prendere in considerazione due caratteristiche del calendario indiano, che esprimono in modo particolarmente chiaro quella concezione. In primo luogo, una determinata giornata appartiene a un numero di cicli più elevato del nostro: vi è l'anno religioso di 260 giorni e l'anno astronomico di 365 giorni; gli anni formano essi stessi dei cicli, come i nostri secoli, ma in modo più pregnante: di venti anni, di cinquantadue anni, ecc. In secondo luogo, il calendario si fonda sull'intima convinzione che il tempo si ripeta. La nostra è una cronologia a due dimensioni, una ciclica e l'altra lineare. Se dico «mercoledì venticinque febbraio», indico semplicemente la collocazione del giorno all'interno di tre cicli (la settimana, il mese, l'anno); ma se aggiungo «1981», sottopongo il ciclo a uno svolgimento lineare, poiché il computo degli anni segue un andamento non ripetitivo, in una successione dall'infinito negativo all'infinito positivo. Per i maya e gli aztechi, è invece il ciclo che domina rispetto alla linearità: vi è una successione all'interno del mese, dell'anno o del «fascio» di anni, ma questi ultimi – anziché essere disposti in una cronologia lineare – si ripetono esattamente uno dopo l'altro. Vi sono, sì, delle differenze all'interno di ogni sequenza, ma una sequenza è identica all'altra e nessuna si colloca in un tempo assoluto (di qui le difficoltà che incontra ogni tentativo di tradurre le cronologie indiane nella nostra cronologia). Non è un caso che l'immagine, grafica e mentale, del tempo sia rappresentata, presso gli aztechi e i maya, dalla ruota (mentre la nostra sarebbe piuttosto la freccia). Come dice

una (tardiva) iscrizione nel *Libro di Chilam Balam*: «Tredici ventine d'anni, e poi tutto ricomincerà daccapo» (22).

Gli antichi libri dei maya e degli aztechi illustrano questa concezione del tempo, sia per il loro contenuto, sia per l'uso che ne viene fatto. Essi sono tenuti, in ogni regione, dagli indovini profeti, e sono – fra l'altro – delle cronache, dei libri di storia; al tempo stesso, permettono di predire l'avvenire. Poiché il tempo si ripete, la conoscenza del passato conduce a quella del futuro; o meglio, si tratta della stessa cosa. Si vede così, nel *Chilam Balam* dei maya, che importa sempre mettere l'evento al suo posto nel sistema (è il tale giorno, del tal mese, di una determinata ventina d'anni), mentre manca ogni riferimento a uno sviluppo lineare, anche per avvenimenti successivi alla conquista. Ne deriva che non abbiamo alcun dubbio quanto al giorno della settimana in cui si è verificato un certo avvenimento, mentre – per quanto riguarda l'anno – esitiamo fra una ventina d'anni in più o una ventina d'anni in meno. La natura stessa degli eventi obbedisce a questo principio ciclico, poiché ogni sequenza comporta i medesimi avvenimenti; quelli che occupano gli stessi posti in sequenze differenti tendono a confondersi. Perciò in quei libri l'invasione tolteca presenta delle caratteristiche inconfondibilmente proprie della conquista spagnola; ma è vera anche la reciproca, per cui ci rendiamo conto di trovarci in presenza di un'invasione, ma non possiamo sapere con sicurezza se si tratti dell'una o dell'altra, benché dei secoli le separino.

Non si assomigliano solo le sequenze del passato, ma anche quelle dell'avvenire. Perciò gli avvenimenti vengono riferiti talvolta al passato, come in una cronaca, talvolta al futuro, sotto forma di profezie: ancora una volta, è la stessa cosa. La profezia è radicata nel passato, poiché il tempo si ripete; il carattere fasto o nefasto dei giorni, dei mesi,

deliani, dei secoli futuri è stabilito dalla ricerca intuitiva di un denominatore comune ai periodi corrispondenti del passato. Reciprocamente, noi ricaviamo oggi le nostre informazioni sul passato di quei popoli dalle profezie, che sono spesso le sole ad essere state conservate. Durán riferisce che, presso gli aztechi, gli anni erano suddivisi in cicli secondo i punti cardinali: «Gli anni più temuti erano quelli del Nord e quelli dell'Ovest, a causa delle gran disgrazie che erano avvenute sotto quei segni» (II, 1). Il racconto maya dell'invasione spagnola fonde inestricabilmente futuro e passato, procede per prospezioni retrospettive. «Si debbono aver care quelle parole, così come si hanno care le pietre preziose. Esse riguardano la futura introduzione del cristianesimo» (*Chilam Balam*, 24). «Così Dio nostro padre invia un segno al tempo in cui verranno, perché non c'è accordo. I discendenti degli antichi sovrani sono disonorati e caduti in miseria; noi siamo divenuti cristiani, ed essi ci trattano come bestie» (*ibid.,* 11). Un copista di epoca più tarda aggiunge questa significativa annotazione: «In questo diciottesimo giorno del mese di agosto 1766 è arrivato un uragano. L'ho notato qui perché si possa stabilire quanti anni passeranno prima che ne sopraggiunga un altro» (*ibid.,* 21). È chiaro dunque che una volta stabilito il termine della serie, la distanza che separa due uragani, sarà possibile prevedere tutti i futuri uragani. La profezia è memoria.

Gli stessi libri esistono presso gli aztechi (ma meno ben conservati); vi sono consegnati, insieme alle delimitazioni territoriali e all'ammontare dei tributi, gli avvenimenti del passato. Ed è sempre ad essi che si ricorre quando si cerca di conoscere l'avvenire: passato e futuro appartengono al medesimo libro, rientrano nella competenza del medesimo specialista. E allo stesso libro si rivolgerà Moctezuma per sapere che cosa faranno gli stranieri. Lo vediamo dapprima

commissionare un quadro che dovrebbe rappresentare esattamente quanto hanno visto i suoi messaggeri sulle rive del mare. L'incarico è affidato al più abile pittore del Messico; una volta finito il dipinto, Moctezuma gli chiede: «Fratello, ti prego di dirmi la verità su quel che sto per domandarti: sai per caso qualcosa di ciò che hai dipinto qui? i tuoi antenati ti hanno lasciato un disegno o una descrizione degli uomini che verranno o che saranno condotti in questo paese?» (Durán, III, 70). Come è chiaro, Moctezuma non vuole ammettere che possa prodursi un avvenimento completamente nuovo, che avvenga qualcosa che gli antenati non abbiano già conosciuto. La risposta del pittore è negativa, ma Moctezuma non desiste e consulta tutti gli altri pittori del regno, sempre inutilmente. Alla fine gli viene raccomandato un vecchio di nome Quilaztli, «bene istruito e buon conoscitore di tutte le materie concernenti le tradizioni e i libri dipinti». Quilaztli, che non ha sentito parlare dell'arrivo degli spagnoli, sa tutto peraltro sugli stranieri che dovranno venire, e dice al re: «Perché tu creda che ciò che dico è la verità, osserva questo disegno! Mi è stato lasciato in eredità dai miei antenati . E, tirato fuori un disegno antichissimo, gli mostrò la nave e gli uomini vestiti nello stesso modo in cui erano dipinti [nel nuovo disegno]. Il re vide altri uomini a cavallo e altri ancora su delle aquile volanti, tutti vestiti con abiti di vari colori, col cappello in testa e la spada al fianco» (*ibid.*).

Il racconto è visibilmente molto letterario, ma rivelatore della concezione azteca del tempo e dell' avvenimento: non tanto quella di Moctezuma, quanto quella del narratore e dei suoi ascoltatori. Non possiamo certo credere che esistesse un disegno, anteriore all'arrivo degli spagnoli, nel quale fossero rappresentate le loro navi e le loro spade, i loro abiti e cappelli, le loro barbe e il colore della loro pelle (e che pensare degli uomini sulle aquile volanti?) Si tratta,

ancora una volta, di una profezia fabbricata *a posteriori*, di una prospezione retroattiva. Ma è significativo che si senta il bisogno di fabbricare una storia simile: non può esistere un avvenimento del tutto inedito; la ripetizione prevale sulla differenza.

Al posto del tempo ciclico, ripetitivo, cristallizzato una sequenza immodificabile, dove tutto è sempre previsto in anticipo, dove l'evento singolo non è che la realizzazione di presagi da sempre esistiti, al posto del tempo dominato dal sistema viene ad imporsi il tempo unidirezionale, il tempo dell'apoteosi e dell'adempimento, come lo vivono allora i cristiani. Del resto, l'ideologia e l'attività che ad essa si ispira si sostengono reciprocamente: da un lato, gli spagnoli vedono nella facilità della conquista una prova dell'eccellenza della religione cristiana (è l'argomento decisivo usato nel corso dei dibattiti teologici: la superiorità del Dio cristiano è dimostrata dalla vittoria degli spagnoli sugli aztechi); dall'altro, è proprio in nome di questa superiorità che essi hanno intrapreso la conquista (la qualità dell'una giustifica l'altra, e viceversa). La stessa conquista conferma la concezione cristiana del tempo, che non è un eterno ritorno, ma una progressione infinita verso la vittoria finale dello spirito cristiano (concezione ereditata più tardi dal comunismo).

Da questo urto fra un mondo rituale e un avvenimento unico deriva l'incapacità di Moctezuma ad elaborare messaggi appropriati ed efficaci. Maestri provetti nell'arte della parola rituale, gli indiani riescono assai meno bene nelle situazioni che richiedono capacità di improvvisazione; ma proprio tale è la situazione della conquista. La loro educazione verbale favorisce il paradigma a danno del sintagma, il codice a detrimento del contesto; favorisce la conformità all'ordine più che l'efficacia dell'istante, il passato piuttosto che il presente. Ora, l'invasione spagnola

crea una situazione radicalmente nuova, del tutto inedita, una situazione nella quale l'arte dell'improvvisazione è più importante di quella rituale. È degno di nota, in questo contesto, osservare come Cortés non solo pratichi costantemente l'arte dell'adattamento e dell'improvvisazione, ma ne sia anche cosciente, rivendicandola come un principio del suo comportamento: «Da parte mia avrò cura di aggiungere via via quelle [le ordinanze] che mi sembreranno più convenienti, giacché per la grandezza e diversità delle regioni che ogni giorno si scoprono, e i molti segreti che ogni giorno vengono alla luce in quelle già scoperte, è necessario applicare nuovi ordini e pareri a quanto va via via manifestandosi; e se in alcuni di quelli che ho detto, o da qui in avanti potrò dire a Vostra Maestà, Le sembrasse che contraddico ad altri del passato, creda Vostra Eccellenza che nuovi casi mi hanno obbligato a dare nuovi pareri» (4). La preoccupazione della coerenza ha ceduto il passo a quella di una precisa adeguatezza di ogni gesto particolare.

In effetti, le comunicazioni rivolte dagli aztechi agli spagnoli colpiscono in genere per la loro inefficacia. Per convincerli a lasciare il paese, Moctezuma invia loro ogni volta dell'oro: ma era proprio ciò che più poteva indurli a restare. Altri capi offrono loro delle donne; ma esse diventeranno una giustificazione ulteriore della conquista e, come vedremo più avanti, una delle armi più pericolose – difensive ed offensive a un tempo – nelle mani degli spagnoli. Per scoraggiare gli intrusi, i guerrieri aztechi annunciano loro che saranno tutti sacrificati e mangiati, dagli stessi aztechi o dalle belve; e, quando una volta prendono dei prigionieri, si apprestano a sacrificarli sotto gli occhi dei soldati di Cortés. La fine è esattamente quella che era stata predetta: «Le carni erano preparate al *chilmole* e servite durante i pasti. Tutti i nostri sventurati compagni

furono sacrificati così. Le braccia e le gambe venivano mangiate, mentre i cuori e il sangue venivano offerti agli idoli; il tronco e le interiora venivano gettati in pasto ai leoni, alle tigri e ai serpenti allevati nello zoo» (Bernal Díaz, 152). Ma questa poco invidiabile sorte non può avere che un solo effetto sugli spagnoli, quello di spingerli a battersi con ancor maggiore determinazione, poiché la scelta è una sola: vincere o morire in pentola.

Si consideri anche quest'altro singolare episodio, raccontato da Bernal Díaz: i primi inviati di Moctezuma gli dipingono un ritratto di Cortés, a quel che pare molto somigliante, poiché la delegazione successiva è guidata da «un gran cacicco messicano che assomigliava a Cortés nel volto, nei tratti e nella statura. (...) Poiché somigliava effettivamente a Cortés, nel nostro campo li chiamavamo il Cortés di qui e il Cortés di là» (39). Ma questo tentativo di agire su Cortés con l'aiuto di una magia per somiglianza (è noto che gli aztechi «personificavano» così i loro dèi) non ottiene alcun risultato.

Inefficaci nei loro messaggi diretti agli (o contro gli) spagnoli, gli aztechi non riescono più, in questa nuova situazione, a padroneggiare la comunicazione con gli altri indiani. Già in tempo di pace, prima dell'arrivo degli spagnoli, i messaggi di Moctezuma si caratterizzavano per il loro carattere cerimoniale, ostacolo potente a un certo tipo di efficacia: «Rispondeva raramente, poiché di solito la sua risposta era trasmessa dai suoi più intimi coadiutori, che stavano sempre al suo fianco e gli facevano da segretari», scrive Motolinia (III, 7). Nella situazione di improvvisazione imposta dalla conquista sorgono nuove difficoltà. I doni di Moctezuma, che producevano sugli spagnoli un effetto contrario a quello previsto, suscitano reazioni sfavorevoli anche fra gli aztechi perché denotano la debolezza del sovrano, e spingono altri capi a cambiare campo: «Rimasero

sbalorditi e dicevano fra sé che certamente eravamo dei *teules* [esseri di origine divina], giacché Moctezuma aveva paura di noi e ci inviava in dono dell'oro. Se fino a quel momento avevamo avuto grande fama di uomini valorosi, da allora in poi ci stimarono ancora di più» (Bernal Díaz, 48).

Accanto ai messaggi volontari, ma che non comunicano quanto i loro autori avrebbero voluto, ve ne sono altri che non sembrano voluti, ma che producono effetti altrettanto funesti: vogliamo riferirci a una certa incapacità degli aztechi a dissimulare la verità. Il grido di guerra lanciato dagli indiani, ogni volta che si impegnano in battaglia, rivela in realtà la loro presenza e permette agli spagnoli di orientarsi meglio. Lo stesso Moctezuma fornisce informazioni preziose ai suoi carcerieri; e se gli spagnoli riescono ad arrestare Cuauhtemoc, è perché quest'ultimo tenta la fuga a bordo di una nave riccamente adorna delle insegne reali. Ciò non avviene per caso. Un intero capitolo del *Codice fiorentino* è dedicato agli «ornamenti che i sovrani portavano in guerra» (VIII, 12), e il meno che si possa dire è che queste decorazioni erano tutt'altro che modeste: «Portavano un casco prezioso, coperto di rosse piume di spatola e ornato d'oro, con molte piume di quetzal che ricadevano allargandosi; sul dorso portavano il tamburo di pelle, racchiuso nel suo quadro e decorato d'oro. Vestivano una camicia rossa, fatta di rosse piume di spatola e decorata con coltelli di selce rivestiti d'oro; la veste, di foglie di sapota, era tutta coperta di piume di quetzal. Lo scudo era listato d'oro fino e i suoi pendenti erano di piume preziose», ecc. Nel libro consacrato alla conquista, vengono riferite le imprese del guerriero Tzilacatzin, che si travestiva in mille modi per sviare gli spagnoli; ma, aggiunge il testo, «teneva il capo scoperto, per mostrare che era un guerriero otomì» (*CF*, XII, 32).Non desta meraviglia allora vedere

Cortés vincere una battaglia decisiva, poco dopo la sua fuga da Città del Messico e la *Noche triste*, proprio grazie a questa incapacità di dissimulazione da parte degli indiani. «Cortés, aprendosi un cammino fra gli indiani, riusciva a meraviglia ad individuare e ad uccidere i loro capi, riconoscibili per i loro scudi d'oro, e non si preoccupava dei comuni guerrieri; tanto che riuscì ad uccidere con un colpo di lancia il loro grande capo. (…) Quando Cortés ebbe ucciso il loro grande capo, essi cominciarono a ritirarsi e ci lasciarono partire» (F. de Aguilar).

Tutto avviene come se, per gli aztechi, i segni derivassero automaticamente e necessariamente dal mondo che quei segni designano, anziché essere un'arma destinata a manipolare gli altri. Questa caratteristica della comunicazione propria degli indiani è all'origine di una leggenda, la cui paternità è dovuta agli autori che simpatizzano con essi: la leggenda secondo la quale gli indiani sono un popolo che ignora la menzogna. Motolinia afferma che i primi frati avevano notato soprattutto due caratteristiche degli indiani: «Erano gente molto veritiera, e non avrebbero preso la roba d'altri neppure se fosse rimasta per vari giorni in mezzo alla strada» (III, 5). Las Casas insiste sulla totale mancanza di «doppiezza» da parte degli indiani, contrapponendola all'atteggiamento degli spagnoli: «Gli spagnoli non hanno mai rispettato la parola data, e non hanno mai detto la verità – nelle Indie – nei confronti degli indiani» (*Relación*, «Perù»). Perciò, egli afferma, «mentitore» e «cristiano» sono divenuti sinonimi: «Quando gli spagnoli chiedevano agli indiani (e ciò non è avvenuto una sola volta, ma sovente) se erano cristiani, quelli rispondevano: – Sì, signore, sono già un po' cristiano, perché so già mentire un poco; un giorno saprò mentire molto, e allora sarò molto cristiano» (*Historia*, III, 145). Gli stessi indiani non si sarebbero trovati in disaccordo con un

simile discorso; si legge in Tovar: «Il pacifico discorso del capitano [Cortés] era appena terminato, che i soldati si misero a saccheggiare i palazzi reali e le dimore dei maggiorenti, dove pensavano di trovare delle ricchezze; così gli indiani cominciarono a considerare molto sospetto l'atteggiamento degli spagnoli» (p. 80).

I fatti sono, naturalmente, ben diversi dalle entusiastiche descrizioni degli amici degli indiani: non è concepibile un linguaggio senza possibilità di menzogna, come non esiste parola che ignori le metafore. Ma una società può favorire o, al contrario, fortemente scoraggiare le parole che, anziché descrivere fedelmente le cose, si preoccupano soprattutto del proprio effetto e trascurano quindi la dimensione della verità. Secondo Alvarado Tezozomoc, «Moctezuma fece promulgare una legge secondo la quale chiunque diceva una menzogna, per quanto lieve fosse, doveva essere strascicato per le strade dai giovani del collegio di Tepochcalco finché avesse esalato l'ultimo respiro» (103). Secondo Zurita, questo principio era radicato nel costume e nell'educazione degli aztechi: «Nessuno osava spergiurare, temendo che gli dèi nel nome dei quali giurava lo punissero con una grave infermità. (...) I genitori mettevano severamente in guardia i figli contro la menzogna, e un padre puniva il figlio che aveva commesso tale mancanza pungendogli le labbra con una spina di maguey. Di conseguenza i ragazzi crescevano con l'abitudine di dire la verità. Quando viene chiesto ai vecchi indiani perché il loro popolo oggi dice tante bugie, essi rispondono che ciò dipende dal fatto che il falso non è punito. (...) Gli indiani dicono che hanno imparato a mentire dagli spagnoli» (9).

Quando le truppe di Cortés entrano per la prima volta in contatto con gli indiani, dichiarano loro (ipocritamente) di non cercare la guerra, ma la pace e l'amore: «Non si curarono di risponderci con parole, ma lo fecero con un

nugolo di frecce» (Cortés, 1). Gli indiani non si rendono conto che le parole possono essere un'arma non meno pericolosa delle frecce. Alcuni giorni prima della caduta di Città del Messico, la scena si ripete: alle proposte di pace formulate da Cortés, di fatto già vincitore, gli aztechi rispondono ostinatamente: «Non parlateci più di pace: le parole vanno bene per le femmine; agli uomini convengono solo le armi!» (Bernal Díaz, 154).

Questa divisione di compiti non è fortuita. Si potrebbe dire che la contrapposizione guerriero/donna ha un ruolo strutturante per l'immaginario degli aztechi nel suo complesso. Se molte strade si aprono dinanzi al giovane in cerca di un mestiere (soldato, sacerdote, mercante), la carriera militare è senza dubbio la più prestigiosa. Il rispetto per la parola non giunge al punto di collocare gli specialisti del discorso al di sopra dei capi militari (il capo dello Stato combina nella sua persona le due supremazie, poiché è al tempo stesso guerriero e sacerdote). Il soldato è il maschio per eccellenza, perché può dare la morte. Le donne, creature generatrici, non possono aspirare a tale ideale; tuttavia, le loro occupazioni e le loro attitudini non costituiscono un secondo polo dell'assiologia azteca al quale venga attribuito un suo valore. Ci si meraviglia che le donne siano deboli, ma non si loda mai tale loro debolezza. E la società fa in modo che ognuno conosca qual è il suo ruolo: nella culla del neonato vengono messi, se è un bambino, una minuscola spada e un minuscolo scudo; se è una bambina, degli arnesi da tessitura.

La peggiore offesa che si possa fare a un uomo consiste, quindi, nel trattarlo come una donna; in certe occasioni si obbligano i guerrieri avversari a vestirsi da donna, perché non hanno accettato la sfida che è stata loro rivolta e si sono rifiutati di battersi. Le donne hanno interiorizzato questa immagine (di cui si può sospettare l'origine maschile), e

contribuiscono esse stesse a mantener ferma la contrapposizione, dileggiando in questo modo i giovani che non si sono ancora distinti sul campo di battaglia: «Ecco che parla quello con i lunghi capelli a treccia! Ma dici la verità? (…) Tu, con quel ciuffo fetido e puzzolente, non sei altro che una femmina come me!» E l'informatore di Sahagún aggiunge: «In verità, le donne – tormentandoli in questo modo – riuscivano a mandare in guerra i giovani; così li facevano agire e li provocavano; così le donne li esortavano alla battaglia» (*CF*, II, 23). Tovar racconta una scena rivelatrice del tempo della conquista, nella quale Cuauhtemoc, incarnazione dei valori guerrieri, attacca Moctezuma, assimilato di fatto alla passività delle donne. Moctezuma parla al suo popolo dal balcone del palazzo nel quale è tenuto prigioniero dagli spagnoli. «Appena ebbe finito, un valoroso capitano di diciotto anni di nome Cuauhtemoc, che volevano eleggere re, esclamò ad alta voce: – Cosa ci dice questo vigliacco di Moctezuma, questa femmina degli spagnoli? Perché questo è il nome che conviene dargli, giacché si è dato a loro come una donna, per paura, e, consegnandoci agli spagnoli mani e piedi legati, ha attirato su di noi tutti questi mali» (Tovar, pp. 81-82).

Le parole alle donne, le armi agli uomini… Ciò che i guerrieri aztechi non sapevano era che le «donne» avrebbero vinto quella guerra (anche se solo in senso figurato): nel senso proprio della parola, le donne sono state e sono quelle che comunque perdono in tutte le guerre. Tuttavia, l'assimilazione non è forse del tutto casuale. Il modello culturale che si impone a partire dal Rinascimento, anche se assunto e fatto proprio da uomini, glorifica quello che si potrebbe chiamare il versante femminile della cultura: l'improvvisazione anziché il rituale, le parole anziché le frecce. Non certo tutte le parole: non quelle che designano

il mondo, e neppure quelle che trasmettono le tradizioni, ma quelle la cui ragion d'essere è l'azione sugli altri.

La guerra, del resto, non è che un altro campo di applicazione di quei medesimi principi che si possono osservare in tempo di pace; vi si ritrovano, quindi, comportamenti simili dinanzi alle scelte. Inizialmente almeno, gli aztechi conducono una guerra soggetta alla ritualizzazione, al cerimoniale: il tempo, il luogo, il modo di essa sono decisi in anticipo, il che è certamente più armonioso, ma meno efficace. «L'usanza generale di tutte le città e di tutte le province consisteva nel lasciare, ai limiti estremi di ognuna di esse, una larga striscia di terra deserta, non coltivata, per le guerre» (Motolinia, III, 18). Il combattimento comincia a una certa ora e finisce in un'altra. Si combatte non tanto per uccidere, quanto per fare dei prigionieri (il che gioca nettamente a favore degli spagnoli). La battaglia comincia con un primo lancio di frecce. «Se le frecce non ferivano nessuno, e non colava il sangue, essi si ritiravano meglio che potevano, vedendo in ciò un presagio certo che la battaglia si sarebbe conclusa a loro sfavore» (Motolinia, *Lettera introduttiva*).

Troviamo un altro clamoroso esempio di questo atteggiamento rituale alla vigilia della caduta di Città del Messico. Avendo esaurito ogni altro mezzo, Cuauhtemoc decide di ricorrere all'arma suprema: quale? Il magnifico abito di piume, lasciatogli in eredità dal padre, al quale si attribuiva la misteriosa virtù di mettere in fuga il nemico con la sua sola apparizione; un valoroso guerriero se ne riveste e viene scagliato contro gli spagnoli. Ma le piume di quetzal non recano la vittoria agli aztechi (*CF*, XII, 38).

Così come vi sono due forme di comunicazione, vi sono due forme di guerra (o due aspetti della guerra, valorizzati rispettivamente nei due campi avversi). Gli aztechi non capiscono, e non sono neppure in grado di concepire, la

guerra totale di assimilazione che gli spagnoli conducono nei loro confronti (innovando rispetto alla propria tradizione); per loro la guerra deve terminare con un trattato il quale fissi la misura del tributo che il vinto dovrà pagare al vincitore. Prima di vincere la partita, gli spagnoli avevano già riportato un successo decisivo: quello consistente nell'imporre il loro tipo di guerra. Da quel momento in poi, la loro superiorità sarà incontrastata. Oggi stentiamo ad immaginare una guerra retta da un principio diverso da quello dell'efficacia (anche se la funzione del rito non è del tutto esaurita): il giorno in cui è dichiarata la guerra, i trattati che proibiscono le armi batteriologiche, chimiche ed atomiche vengono dimenticati. Eppure Moctezuma credeva proprio in quel principio diverso.

Fin qui ho descritto il comportamento simbolico degli indiani in forma sistematica e sintetica: vorrei ora, per chiudere il capitalo, seguire il filo di una narrazione – unica nel suo genere – che non ho ancora utilizzato, quella della conquista di Michoacán (regione situata ad ovest di Città del Messico), sia per illustrare la descrizione d'insieme, sia per evitare che la «teoria» sopraffaccia il racconto. Sembra che questa narrazione sia stata fatta da un nobile tarasco al frate francescano Martín de Jesús de la Coruña, il quale l'ha riportata nella sua *Relación de Michoacán*, redatta verso il 1540.

Il racconto comincia con dei presagi. «Costoro raccontano che, nei quattro anni che precedettero l'arrivo degli spagnoli, i loro templi bruciarono da cima a fondo; li chiusero, e i templi bruciarono di nuovo e i muri di pietra crollarono (poiché i templi erano costruiti in pietra). Non conoscevano la causa di tali avvenimenti, ma li considerarono un presagio. Del pari, videro in cielo due grandi comete» (III, 19).

«Un sacerdote riferì che, prima dell'arrivo degli spagnoli,

aveva sognato che stavano per arrivare degli uomini che guidavano degli strani animali; risultò che si trattava dei cavalli, che essi non conoscevano. (...) Il sacerdote disse anche che i preti della madre di Cueravaperi, che si trovavano nel villaggio di Cinapecuaro, vennero a trovare il padre del Cazonci defunto [cioè il penultimo re] e riferirono il sogno o la rivelazione che segue, e che profetizza la distruzione della dimora dei loro dèi, un avvenimento che ebbe effettivamente luogo a Ucareo (...). Non vi saranno più templi né focolari, nessun fumo si leverà più, tutto diventerà un deserto, poiché uomini nuovi arrivano sulla terra» (*ibid.*).

«La gente delle Terre Calde dice che un pescatore pescava nella sua barca e che un pesce grandissimo morse all'amo, ma il pescatore non riuscì a trarlo fuori dall'acqua. Un alligatore apparve in mezzo al fiume, uscito non si sa di dove; afferrò il pescatore che stava nella barca, lo inghiottì e si immerse profondamente nell'acqua. Il pescatore ebbe ragione dell'alligatore e lo condusse nella sua bella casa. Giuntovi, si inchinò dinanzi a lui e l'alligatore gli disse:

– Vedrai che io sono un dio; va' nella città di Michoacán e di' al re che regna su tutti noi e il cui nome è Zuanga che il segnale è stato dato, che vi sono adesso uomini nuovi e che tutti coloro che sono nati in ogni parte di questa terra dovranno morire. Di' questo al re» (*ibid.*).

«Dicono che vi furono altri presagi: che tutti i ciliegi, anche i più piccoli, producevano gran quantità di ciliege, che ai piccoli maguey spuntavano nuove gemme e che le fanciulle rimanevano incinte fin da bambine» (III, 21).

L'avvenimento nuovo dev'essere proiettato nel passato, sotto forma di presagio, per essere integrato nella narrazione dell'incontro con gli spagnoli, perché è il passato che domina il presente: «Come possiamo andar contro a ciò

che è stato stabilito?» (Ili, 19). Se l'evento non fosse stato predetto, non si sarebbe neppure potuta ammettere la sua esistenza. «Non abbiamo mai sentito i nostri antenati parlare dell'arrivo di altri uomini. (...) Nei tempi passati non c'era alcun ricordo di ciò, e gli antichi non hanno detto che questi uomini sarebbero arrivati; perciò dobbiamo lasciarci guidare dai presagi» (III, 21). Così parla il Cazonci, re dei taraschi, dando maggior fiducia agli antichi racconti che alle nuove percezioni e trovando una soluzione di compromesso nella fabbricazione di presagi.

Eppure le informazioni dirette, di prima mano, non mancano. Moctezuma invia al Cazonci di Michoacán dieci messaggeri per domandargli aiuto. Questi fanno un racconto preciso: «Il signore di Città del Messico, Moctezuma, invia noi e alcuni altri nobili con l'ordine di riferire a nostro fratello il Cazonci tutto quanto concerne gli strani uomini che sono arrivati e che ci hanno colto di sorpresa. Li abbiamo affrontati sul campo di battaglia e abbiamo ucciso circa duecento di coloro che erano arrivati montati su cervi e duecento di quelli che andavano a piedi. Questi cervi sono protetti da cotte di maglia e hanno qualcosa che rumoreggia come le nubi, che produce un rombo di tuono e uccide tutti coloro che incontra sulla sua strada, fino all'ultimo. Hanno completamente sbaragliato la nostra formazione e ucciso un gran numero dei nostri. Li accompagnano gli abitanti di Tlaxcala, che si sono rivoltati contro di noi» (III, 20). Il Cazonci, diffidente, decide di verificare queste informazioni. Cattura alcuni otomì e li interroga; essi confermano il racconto precedente. Ma ciò non gli basta; invia i suoi delegati a Città del Messico assediata, e questi tornano ripetendo le prime informazioni e precisando le proposte militari degli aztechi, che hanno previsto nei minimi particolari il possibile intervento militare dei taraschi.

Il vecchio Cazonci, a questo punto, muore ed è sostituito dal figlio maggiore. Gli aztechi (Cuauhtemoc più che Moctezuma) si spazientiscono e inviano una nuova delegazione, incaricata di reiterare le loro proposte. La reazione del nuovo Cazonci è rivelatrice: senza mettere in dubbio la verità o l'utilità di ciò che affermano i messaggeri, decide di sacrificarli. «– Seguano mio padre agli inferi e gli presentino laggiù la loro petizione. Dite loro di prepararsi, giacché questa è l'usanza –. I messicani furono informati di questa decisione, e risposero che, poiché l'aveva ordinato il signore, la cosa si doveva fare; chiesero che fosse fatta rapidamente, aggiungendo che non potevano fuggire da nessuna parte e che erano venuti a morire di loro volontà. I messicani furono preparati nella solita maniera, con l'ingiunzione di portare il loro messaggio al Cazonci morto, e furono sacrificati nel tempio di Curicaveri e di Xaratanga» (III, 22).

L'unica misura concreta dei taraschi consisterà dunque nel mettere a morte i portatori di informazione: il Cazonci non darà alcun seguito positivo alla richiesta dei messicani. Prima di tutto, non li ama perché sono dei nemici tradizionali, e in fondo non è scontento delle disavventure a cui vanno incontro. «Che interesse avrei a mandare dei miei uomini a Città del Messico, dato che scoppia la guerra ogni volta che prendiamo contatto coi messicani e vi sono fra noi vecchi rancori?» (III, 20). «A cosa ci servirebbe andare a Città del Messico? Ognuno di noi non potrebbe far altro che morirvi, e non sappiamo quel che potrebbero dire di noi dopo. Forse ci venderanno a quegli uomini e saranno la causa della nostra morte. Lasciamo che i messicani compiano da soli le loro conquiste, oppure vengano a unirsi a noi con i loro capitani. Lasciamo pure che gli stranieri uccidano i messicani…» (III, 22).

L'altra ragione del rifiuto di combattere gli spagnoli sta

nel fatto che essi vengono scambiati per degli dèi. «Da dove possono venire se non dal cielo?» (III, 21). «Come è possibile che gli stranieri vengano qui senza una ragione? Un dio li ha mandati, ecco perché sono venuti!» (III, 22). «Il Cazonci disse che erano degli dèi scesi dal cielo e donò ad ogni spagnolo uno scudo rotondo d'oro e delle vesti» (III, 23). Per spiegare il fatto sorprendente si ricorre all'ipotesi divina: il sovrannaturale è figlio del determinismo. Una simile credenza paralizza ogni tentativo di resistenza: «Credendo che fossero degli dèi, i capi dissero alle donne di non far loro dei torti, perché quegli dèi portavano via tutto quello che ad essi apparteneva» (III, 26).

La prima reazione è dunque il rifiuto di intervenire sul piano umano, investendo invece la sfera divina: «Aspettiamo e vediamo. Vengano pure e cerchino di prenderci. Cerchiamo di fare del nostro meglio per sopravvivere un po'più a lungo, per trovare la legna per i templi» (III, 21: si tratta del fuoco rituale). Nel medesimo spirito, allorché la venuta degli spagnoli appare inevitabile, il Cazonci raccoglie i suoi parenti più stretti e i suoi servitori perché tutti si anneghino collettivamente nelle acque del lago.

Alla fine vi rinuncia; ma i suoi successivi tentativi di reagire continuano a porsi sul piano della comunicazione a lui familiare, quella col mondo e non quella con gli uomini. Né lui né i suoi intimi riescono a comprendere l'ipocrisia dei conquistadores. Forse la sorte che ci attende con gli spagnoli non è poi così cattiva, dice fra sé e sé uno dei capi dei taraschi: «Ho visto i nobili di Città del Messico che vanno insieme a loro; se fossero schiavi, porterebbero – come fanno – delle collane di turchesi intorno al collo, dei ricchi rivestimenti e delle piume verdi?» (III, 25). Il comportamento degli spagnoli resta incomprensibile per gli

indiani: «Perché vogliono tutto quest'oro? Questi dèi debbono mangiarlo: è l'unica spiegazione del perché ne vogliono tanto» (III, 26). Cortés, a quel che pare, aveva dato questa spiegazione: gli spagnoli hanno bisogno dell'oro perché se ne servono per guarire da una malattia… Cosa difficile da accettarsi per gli indiani, i quali assimilano piuttosto l'oro agli escrementi. Il denaro come equivalente universale non esiste presso i taraschi; è inevitabile, quindi, che tutta la struttura del potere spagnolo sfugga loro completamente.

La produzione di simboli non è più felice dell'interpretazione. I primi spagnoli regalano al Cazonci, Dio sa perché, dieci maiali e un cane. Il Cazonci li accetta ringraziando, ma in realtà li teme: «Ritenne che fossero dei presagi e ordinò che i maiali e il cane fossero uccisi; i suoi uomini li presero e li gettarono in un luogo abbandonato» (III, 23). Il Cazonci reagisce nello stesso modo (e ciò è più grave) quando gli portano delle armi spagnole: «Ogni volta che i taraschi si impadronivano di armi da fuoco prese agli spagnoli, queste armi venivano offerte agli dèi nei templi» (III, 22). È chiaro, allora, perché gli spagnoli non debbono neppure fare la guerra: preferiscono, una volta arrivati, convocare i dirigenti locali e sparare in aria alcuni colpi di cannone; gli indiani cadono a terra terrorizzati; l'uso simbolico delle armi si dimostra sufficientemente efficace.

La vittoria degli spagnoli nella conquista di Michoacán è rapida e completa: niente battaglie, niente vittime dal lato dei conquistadores. I capi spagnoli – Cristóbal de Olid, lo stesso Cortés, poi Níño de Guzmán – promettono, minacciano ed estorcono tutto l'oro che trovano. Il Cazonci glielo dà, sperando sempre che sia l'ultima volta. Per maggiore tranquillità, gli spagnoli lo fanno prigioniero; quando non sono soddisfatti, non esitano a sottoporre alla tortura lui ei suoi familiari: li sospendono per le braccia,

bruciano loro i piedi con l'olio bollente, gli torturano gli organi sessuali con una bacchetta sottile. Quando Níño de Guzmán ha l'impressione che il Cazonci non sia più di alcuna utilità, lo «condanna» a una triplice morte. Prima «fu legato a un pagliericcio attaccato alla coda di un cavallo montato da uno spagnolo» (III, 29); dopo essere stato così trascinato per le vie della città, fu garrottato fino allo strangolamento; infine il cadavere fu gettato sopra un rogo e bruciato, e le ceneri vennero disperse nelle acque del fiume.

Gli spagnoli vincono la guerra. Essi sono indiscutibilmente superiori agli indiani nella comunicazione interumana. Ma la loro vittoria è problematica, perché non esiste una sola forma di comunicazione, una sola dimensione dell'attività simbolica. Ogni azione ha la sua parte di rito e la sua parte di improvvisazione, ogni comunicazione è necessariamente paradigma e sintagma, codice e contesto; l'uomo ha bisogno di comunicare col mondo e di comunicare con gli uomini. L'incontro di Moctezuma con Cortés, degli indiani con gli spagnoli, è prima di tutto un incontro umano; e non vi è da stupirsi se gli specialisti della comunicazione umana riportano la vittoria. Ma questa vittoria, di cui siamo tutti figli, europei ed americani, arreca al tempo stesso un grave colpo alla nostra capacità di sentirci in armonia col mondo, di appartenere a un ordine prestabilito. Essa reprime e soffoca profondamente la comunicazione dell'uomo col mondo e crea l'illusione che ogni comunicazione sia una comunicazione interumana; il silenzio degli dèi grava sul campo degli europei come su quello degli indiani. Vincendo da un lato, l'europeo perdeva dall'altro; imponendo il suo dominio su tutto il globo in forza della sua superiorità, egli schiacciava in se stesso la capacità di integrazione col mondo. Nei secoli seguenti l'europeo sognerà il buon selvaggio; ma il selvaggio era morto o era stato assimilato, e

quel sogno era condannato alla sterilità. La vittoria era già gravida della sconfitta; ma Cortés non poteva saperlo.

Cortés e i segni

Non bisogna pensare che la comunicazione di cui sono esperti gli spagnoli sia esattamente opposta a quella che praticano gli indiani. I popoli non sono nozioni astratte: fra loro vi sono, al tempo stesso, affinità e differenze. Come abbiamo visto, tipologicamente Colombo andrebbe posto, molte volte, sullo stesso piano degli aztechi. Più o meno lo stesso si può dire delle prime spedizioni dirette verso il Messico, quelle di Hernández de Córdoba e di Juan de Grijalva. Si potrebbe descrivere il comportamento di questi spagnoli osservando che essi cercano di raccogliere la maggior quantità d'oro nel tempo più breve possibile, senza preoccuparsi di sapere che cosa siano gli indiani. Ecco ciò che racconta Juan Díaz, cronista della seconda spedizione: «C'era sul fiume una moltitudine di indiani che portavano degli stendardi, che alzavano ed abbassavano per farci segno di andarli a trovare: ma il comandante non volle… Una di quelle imbarcazioni ci chiese che cosa volevamo; l'interprete rispose che cercavamo dell'oro… Il nostro comandante disse loro che volevamo soltanto l'oro». Quando le occasioni si presentano, gli spagnoli le fuggono. «Ci parlò anche di altre province e disse al comandante che voleva venire con noi; ma quest'ultimo non acconsentì, e questa sua decisione ci scontentò tutti».

Abbiamo visto anche che i primi interpreti sono degli indiani; ma essi non hanno la piena fiducia degli spagnoli, i

quali si domandano spesso se l'interprete trasmette bene ciò che gli viene detto. «Credemmo che l'interprete ci ingannasse, poiché era nativo di quest'isola e di questo stesso villaggio». Di «Melchorejo», primo traduttore di Cortés, Gómara dice: «Era peraltro un uomo grossolano, perché era pescatore e sembrava non saper né parlare né rispondere» (11). Il nome della provincia dello Yucatán, simbolo per noi di esotismo indiano e di lontana autenticità, è in realtà il simbolo dei malintesi che regnavano allora. Alle esclamazioni dei primi spagnoli sbarcati sulla penisola, i maya rispondono: *Ma c'ubah than* (non comprendiamo le vostre parole). Gli spagnoli, fedeli alla tradizione di Colombo, capiscono «Yucatán» e decidono che deve trattarsi del nome della provincia. In occasione di quei primi contatti, gli spagnoli non si preoccupano minimamente dell'impressione che il loro comportamento può lasciare in coloro nei quali si imbattono: se sono minacciati, fuggono senza esitare, mostrando così la propria vulnerabilità.

Il contrasto diventa imponente non appena Cortés entra in scena: è egli forse un conquistador d'eccezione, anziché il tipo stesso del conquistador? Ebbene no: lo dimostra il fatto che il suo esempio fu subito seguito, e da molti, anche se non fu mai eguagliato. Ci voleva un uomo di notevoli doti per cristallizzare in un unico tipo di comportamento elementi fino ad allora disparati; ma, una volta dato l'esempio, esso si impone con una rapidità impressionante. La differenza fra Cortés e quelli che lo hanno preceduto sta forse nel fatto che egli fu il primo ad avere una coscienza politica, e persino storica, dei suoi atti. Alla vigilia della partenza da Cuba, non si distingueva probabilmente in nulla dagli altri conquistadores avidi di ricchezze. Ma le cose cambiano fin dall'inizio della spedizione, e già allora è possibile osservare quello spirito di adattamento di cui

Cortés farà il principio della sua condotta. A Cozumel qualcuno gli suggerisce di mandare un gruppo di uomini armati nell'interno alla ricerca dell'oro: «Cortés rispose ridendo che non era venuto per simili inezie, ma per servire Dio e il Re» (Bernal Díaz, 30). Non appena viene a conoscere l'esistenza del regno di Moctezuma, decide di non accontentarsi di estorcere ricchezze, ma di sottomettere quel regno. Questa strategia scontenta spesso i soldati di Cortés, i quali sperano in guadagni immediati e palpabili, ma egli resta irremovibile. A lui si deve quindi, da un lato, l'invenzione di una tattica per la guerra di conquista e, dall'altro, l'elaborazione di una politica di colonizzazione in tempo di pace.

Ciò che Cortés vuole prima di tutto non è prendere, ma comprendere; sono i segni che lo interessano in primo luogo, non i loro referenti. La sua spedizione comincia con una ricerca di informazione, non con la ricerca dell'oro. Il primo atto importante che egli compie – ed è un gesto estremamente significativo – consiste nel cercarsi un interprete. Sente parlare di indiani che usano parole spagnole; ne deduce che vi sono forse degli spagnoli fra loro, naufraghi di precedenti spedizioni; si informa e le sue supposizioni risultano confermate. Ordina allora a due sue navi di aspettare otto giorni, dopo aver inviato un messaggio a quei potenziali interpreti. Dopo molte peripezie, uno di loro, Jerónimo de Aguilar, si unisce alle truppe di Cortés, il quale stenta a riconoscere in lui uno spagnolo. «Lo prendevano per un indiano perché, oltre ad avere un colorito naturale bruno, aveva i capelli rasati come gli schiavi indiani. Portava un remo sulla spalla, un vecchio sandalo a un piede e l'altro attaccato alla cintura, un vecchio mantello molto consumato e delle brache ancor più logore per coprire le nudità» (Bernal Díaz, 29). Questo Aguilar, diventato interprete ufficiale di Cortés, gli renderà dei

servigi inestimabili.

Ma Aguilar parla solo la lingua dei maya, che non è quella degli aztechi. Il secondo personaggio fondamentale – in questa conquista dell'informazione – è una donna, che gli indiani chiamano Malintzin e gli spagnoli Doña Marina, senza che sia dato sapere quale di questi due nomi è la deformazione dell'altro; la forma che più di frequente questo nome assume è «la Malinche». Essa viene offerta in dono agli spagnoli nel corso di uno dei primi incontri. La sua lingua materna è il nahuatl, la lingua degli aztechi; ma, essendo stata venduta come schiava ai maya, possiede anche la loro lingua. Vi è dunque, all'inizio, una catena un po' lunga: Cortés parla ad Aguilar; questi traduce alla Malinche ciò che il primo gli ha detto; e la donna a sua volta si rivolge all'interlocutore azteco. Il suo dono per le lingue è evidente; in breve tempo impara anche lo spagnolo, e ciò accresce la sua utilità. Si può pensare che la Malinche nutra una certa ostilità verso il suo popolo o verso alcuni dei suoi rappresentanti; certo è che essa sceglie risolutamente il campo dei conquistadores. Infatti, non si limita a tradurre; è evidente che adotta anche i valori degli spagnoli e contribuisce con tutte le sue forze alla realizzazione dei loro obiettivi. Da un lato, essa compie una sorta di conversione culturale, interpretando per Cortés non solo le parole, ma anche i comportamenti; dall'altro, sa prendere – quando occorre – l'iniziativa e rivolgere a Moctezuma le parole adatte (soprattutto al momento del suo arresto), senza che Cortés le abbia pronunciate prima.

Tutti sono d'accordo nel riconoscere l'importanza del ruolo della Malinche. Cortés la considera un'alleata indispensabile, come è dimostrato dal ruolo che egli attribuisce alla loro intimità fisica. Mentre, subito dopo averla «ricevuta», l'aveva «offerta» a uno dei suoi luogotenenti (e la darà in sposa a un altro conquistador

dopo la resa di Città del Messico), la Malinche diventerà la sua amante nella fase decisiva, dalla partenza per Città del Messico fino alla caduta della capitale azteca. Senza voler trarre delle conclusioni sul modo in cui gli uomini decidono il destino delle donne, si può senz'altro dire che quella relazione fu motivata da ragioni strategiche e militari più che sentimentali: grazie ad essa, la Malinche poté assumere il suo ruolo essenziale. Ma anche dopo la caduta di Città del Messico la vediamo ugualmente apprezzata: «Senza di lei Cortés non poteva trattare alcun affare con gli indiani» (Bernal Díaz, 180). Anche questi ultimi vedono in lei qualcosa di più di un interprete; tutti i racconti la menzionano frequentemente e la troviamo raffigurata in tutte le immagini. Quella che illustra, nel *Codice fiorentino*, il primo incontro fra Cortés e Moctezuma è assai caratteristica al riguardo: i due capi militari occupano i lati estremi dell'immagine, dominata dal personaggio centrale della Malinche (cfr. fig. 5). Bernal Díaz riferisce a sua volta: «Doña Marina era donna di grande valore; aveva un ascendente enorme su tutti gli indiani della Nuova Spagna» (37). È rivelatore anche il soprannome che gli aztechi danno a Cortés: lo chiamano… Malinche (una volta tanto, non è la donna che prende nome dall'uomo).

Dopo l'indipendenza, i messicani hanno – in genere – disprezzato e biasimato la Malinche, divenuta simbolo del tradimento dei valori autoctoni, della sottomissione servile alla cultura e al potere europei. È vero che la conquista del Messico sarebbe stata impossibile senza di lei (o di qualcun altro che avesse svolto la medesima funzione), e che essa fu dunque responsabile di quanto avvenne. Ma io la vedo sotto una luce assai diversa: la Malinche è il primo esempio, e quindi il simbolo, dell'ibridazione delle culture; come tale, essa preannunzia il moderno Stato messicano e, al di là di esso, precorre una condizione che è oggi comune a tutti,

poiché, se non sempre siamo bilingui, siamo tutti inevitabilmente partecipi di due o tre culture. La Malinche esalta la mescolanza a danno della purezza (azteca o spagnola) ed enfatizza il ruolo dell'intermediario. Non si sottomette puramente e semplicemente all'altro (caso, purtroppo, molto più comune: si pensi a tutte le giovani indiane, «offerte in dono» o meno, di cui si impadroniscono gli spagnoli); ne adotta l'ideologia e se ne serve per meglio comprendere la propria cultura, come dimostra l'efficacia del suo comportamento (anche se «comprendere» serve, in questo caso, a «distruggere»).

Più tardi, molti spagnoli imparano il nahuatl e Cortés se ne trova avvantaggiato. Per esempio, dona a Moctezuma imprigionato un paggio che parla la sua lingua; l'informazione circola allora nei due sensi, ma con risultati – nell'immediato – molto diseguali. «Poi Moctezuma chiese a Cortés un paggio spagnolo, che sapeva già la sua lingua; era costui un tal Orteguilla, che fu molto utile a tutti: a Moctezuma perché gli raccontava molte cose di Castiglia, ed a noi perché ci riferiva tutto quel che diceva il re coi suoi messicani» (Bernal Díaz, 95).

5. Doña Marina tra Cortés e gli indiani.

Postosi così in grado di comprendere la lingua, Cortés non trascura alcuna occasione per raccogliere nuove informazioni. «Terminato il pasto, Cortés chiese loro, per mezzo dei nostri interpreti, alcune cose riguardanti il loro signore Moctezuma» (Bernal Díaz, 61). «Cortés prese a parte i cacicchi e chiese loro notizie molto particolareggiate su Città del Messico» (*ibid.*, 78). Le sue domande sono legate direttamente alla condotta della guerra. Dopo un primo scontro, interroga subito i capi dei vinti: «Come mai, essendo così numerosi, erano fuggiti dinanzi a un piccolo

numero di avversari?» (Gómara, 22). Una volta ottenute le informazioni, Cortés non manca mai di ricompensare generosamente chi gliel'ha fornite. È pronto ad ascoltare dei consigli, anche se non sempre li segue (poiché le informazioni vanno interpretate).

Grazie a questo sistema informativo perfettamente efficiente Cortés viene a conoscere rapidamente e in modo circostanziato l'esistenza di dissensi interni fra gli indiani, un fatto che – come abbiamo visto – ebbe importanza decisiva per la vittoria finale. Fin dagli inizi della spedizione, egli è attentissimo a ogni notizia in proposito. Quei dissensi erano effettivamente molto numerosi. Scrive Bernal Díaz: «Erano continuamente in guerra, provincia contro provincia, villaggio contro villaggio» (208); e Motolinia ribadisce: «Quando arrivarono gli spagnoli, tutti i signori e tutte le province erano fra loro in aspro contrasto e in guerra continua gli uni contro gli altri» (III, 1). Giunto a Tlaxcala, Cortés è particolarmente sensibile alla cosa: «Vista la discordia e inimicizia degli uni contro gli altri, non ne ebbi poco piacere perché mi sembrò che mi venisse molto utile per sottometterli più in fretta, secondo quel proverbio che dice: "dal bosco..."[5] con quel che segue; e mi ricordai anche di un detto evangelico che dice: *Omne regnum in seipsum divisum desolabitur*» (1). È curioso notare come Cortés ami leggere questo principio dei Cesari nel libro dei cristiani! Gli indiani arriveranno al punto di sollecitare l'intervento di Cortés nei loro conflitti interni, come scrive Pietro Martire: «Speravano che, coperti da tali eroi, avrebbero avuto aiuto e protezione contro i loro vicini, poiché soffrono anch'essi di quella malattia che non è mai scomparsa e che è, in qualche modo, innata all'umanità: hanno, come

gli altri uomini, la sete di dominio» (IV, 7). È proprio

l'efficace conquista dell'informazione che provoca la caduta finale dell'impero azteco: mentre Cuauhtemoc inalbera imprudentemente le insegne reali sull'imbarcazione che dovrebbe consentirgli la fuga, gli ufficiali di Cortés raccolgono immediatamente tutte le informazioni che lo riguardano e possono condurre alla sua cattura. «Accortosi della fuga del re, Sandoval tralasciò di demolir case e barbacani e diede ordine ai brigantini d'inseguir le piroghe» (Bernal Díaz, 156). «García de Olguin, comandante di uno dei brigantini, avendo saputo – da un messicano fatto prigioniero – che la canoa che stava inseguendo aveva a bordo il re, le diede una caccia così spietata che alla fine la raggiunse» (Ixtlilxochitl, XIII, 173). La conquista dell'informazione porta alla conquista del régno.

Durante la marcia di avvicinamento degli spagnoli a Città del Messico si verifica un episodio significativo. Cortés si è lasciato alle spalle Cholula e, per raggiungere la capitale azteca, deve attraversare una catena di montagne. I messi di Moctezuma gli indicano un passaggio; Cortés li segue di malavoglia, temendo un'imboscata. Proprio in quel momento, quando – in linea di principio – avrebbe dovuto rivolgere tutta la sua attenzione al problema della sicurezza, Cortés scorge le cime dei vulcani vicini, che sono in piena attività. La sua sete di conoscenza gli fa dimenticare le preoccupazioni immediate.

«A otto leghe da questa città di Churulteca [Cholula] vi sono due montagne altissime e stupefacenti, giacché a fine agosto hanno tanta neve che nient'altro si vede sopra di esse eccetto la neve; e da una di esse[6] molte volte, sia di giorno sia di notte, sprizza fuori una fumata alta come una gran casa, e dalla vetta s'innalza fino alle nubi, diritta come un bastone, tanta è la forza con cui esce dalla vetta, che

non riesce a piegarla un forte vento che, a quanto pare, c'è sempre lassù; e siccome io ho sempre desiderato di descrivere bene a Vostra Altezza tutte le cose di questo paese, volli svelare il segreto di questa che mi sembrò alquanto singolare, e mandai dieci dei miei compagni – ché meno non potevano essere per questa faccenda – con alcune guide indigene, ordinandogli di scalare quel monte e dirmi il segreto di quel fumo, e donde e come usciva» (Cortés, 2).

Gli esploratori non arrivano fino in cima e si limitano a riportare indietro alcuni pezzi di ghiaccio. Ma, sulla strada del ritorno, intravedono un'altra possibile via di accesso per Città del Messico, che sembra comportare meno pericoli; è quella che Cortés effettivamente seguirà, senza andare incontro ad alcuna brutta sorpresa. Anche nei momenti più difficili, che esigono da lui la maggior attenzione, non diminuisce in Cortés la passione di «conoscere i segreti». E, simbolicamente, la sua curiosità viene ricompensata.

Può essere istruttivo confrontare questa ascensione con un'altra ascensione di un vulcano, compiuta dagli indiani maya e raccontata negli *Annales de los Cackchiquelses.* Anch'essa ha luogo durante una spedizione militare. Si arriva davanti al vulcano: «Il fuoco che usciva dalle viscere della montagna era veramente terrificante». I guerrieri vorrebbero scendere nel cratere per portar via il fuoco; ma nessuno ha il coraggio di farlo. Si rivolgono, a questo punto, al loro Capo Gagavitz (il cui nome significa «vulcano») e gli dicono: «Oh tu, fratello nostro, tu sei arrivato e sei la nostra speranza. Chi ci porterà il fuoco, chi ci permetterà di tentare la sorte, fratello nostro?» Gagavitz decide di tentare, accompagnato da un altro intrepido guerriero; scende nel vulcano e ne esce fuori portando con sé il fuoco. I guerrieri esclamano: «È veramente terrificante il suo magico potere, la sua grandezza e la sua maestà: ha distrutto il fuoco e l'ha

fatto prigioniero». Gagavitz risponde: «Lo spirito della montagna è diventato mio schiavo e mio prigioniero, fratelli miei! Conquistando lo spirito della montagna, abbiamo liberato la pietra di fuoco, la pietra chiamata Zacchog [silice]» (I).

Nell'un caso e nell'altro, c'è curiosità e c'è coraggio. Ma la percezione del fatto è diversa. Per Cortés si tratta di un singolare fenomeno naturale, di una meraviglia della natura. La sua curiosità è intransitiva; la conseguenza pratica (la scoperta di una via migliore) è chiaramente fortuita. Per Gagavitz bisogna misurarsi con un fenomeno magico, bisogna combattere lo spirito della montagna; la conseguenza pratica è la capacità di domare il fuoco. In altri termini, il racconto (che ha forse un fondamento storico) si trasforma in un mito dell'origine del fuoco: le pietre dal cui urto nasce la scintilla sarebbero state sottratte da Gagavitz a un vulcano in eruzione. Cortés resta su un piano puramente umano; il racconto dell'impresa di Gagavitz mette subito in movimento una rete di riferimenti naturali e soprannaturali.

Presso gli aztechi, la comunicazione è anzitutto una comunicazione col mondo, e le rappresentazioni religiose vi rivestono un ruolo essenziale. La religione, è chiaro, non è assente dal lato spagnolo; per Colombo, anzi, essa aveva un'importanza decisiva. Ma due grosse differenze ci colpiscono immediatamente. La prima riguarda la specificità della religione cristiana in rapporto alle religioni pagane dell'America: ciò che qui importa rilevare è il suo carattere fondamentalmente universalistico ed egualitario. «Dio» non è un nome proprio, ma un nome comune: è una parola che può essere tradotta in qualsiasi lingua, perché non designa *un* dio, come Huitzilopochtli o Tezcatlipoca (che tuttavia sono già delle astrazioni), ma *il* dio. Il cristianesimo vorrebbe essere universale, ma è di fatto intollerante. Moctezuma dà prova di quello che, ai nostri

occhi, potrebbe apparire come un fatale spirito di apertura a proposito dei conflitti di religione (mentre si tratta, in realtà, di altra cosa): quando Cortés attacca i suoi templi, egli cerca di trovare delle soluzioni di compromesso. «Allora Moctezuma suggerì di mettere le nostre immagini da una parte e di lasciare i suoi dèi dall'altra; ma il marchese [Cortés] rifiutò» (Andrés de Tapia). Anche dopo la conquista, gli indiani continueranno a voler integrare il Dio cristiano nel loro pantheon, come una divinità insieme alle altre.

Ciò non significa che ogni idea monoteista sia estranea alla cultura degli aztechi. Le loro innumerevoli divinità non sono che nomi diversi di dio, l'invisibile e l'intangibile. Ma se dio ha tanti nomi e tante immagini, è perché ognuna delle sue manifestazioni e delle sue relazioni col mondo naturale viene personificata, e le sue diverse funzioni sono distribuite ad altrettanti personaggi diversi. Il dio della religione azteca è uno e molteplice nello stesso tempo. Ciò consente alla religione azteca di adeguarsi facilmente all'aggiunta di nuove divinità, ed è noto che – fin dai tempi di Moctezuma – fu costruito un tempio destinato ad accogliere tutti gli dèi «altri»: «Sembrò al re Moctezuma che mancasse un tempio eretto a gloria di tutti gli idoli adorati in questo paese. Mosso da zelo religioso, egli ordinò che se ne costruisse uno. (...) Lo chiamano *Coateocalli,* che significa «tempio dei diversi dèi», a causa della diversità di dèi che vengono adorati dai vari popoli nelle varie province» (Durán, III, 58). Il progetto sarà realizzato, e questo tempio sorprendente funzionerà negli anni che precedono la conquista. Per i cristiani le cose stanno in modo del tutto diverso, e il rifiuto di Cortés deriva dallo spirito stesso della religione cristiana. Il Dio cristiano non è un'incarnazione che possa aggiungersi alle altre: esso è *uno*, in modo esclusivo e intollerante, e non lascia alcuno spazio

ad altri dèi. Come dice Durán, «la nostra fede cattolica è una e su di essa si fonda una Chiesa unica, che ha per oggetto un solo vero Dio e che non ammette accanto a sé nessun'altra forma di adorazione o fede in altri dèi» (I, *Introduzione*). Questa convinzione contribuisce notevolmente alla vittoria degli spagnoli: l'intransigenza ha sempre battuto la tolleranza.

L'egualitarismo del cristianesimo è strettamente legato al suo universalismo: poiché Dio è il Dio di tutti, così tutti sono figli di Dio, senza differenze fra popoli o fra individui. Dice san Paolo: «Non vi è più greco o giudeo, circonciso o incirconciso, non vi è più barbaro, scita, schiavo o uomo libero, ma il Cristo è tutto e in tutti» (*Colossesi*, 3.11);«Non vi è né giudeo né gentile, non vi è né schiavo né libero, non vi è né maschio né femmina, perché voi tutti siete uno in Cristo Gesù» (*Galati*, 3.28). Questi testi indicano con chiarezza in che senso deve intendersi l'egualitarismo dei primi cristiani: il cristianesimo non lotta contro le ineguaglianze (il padrone resta padrone, lo schiavo schiavo, quasi si trattasse di una differenza naturale come quella fra uomo e donna), ma le dichiara non pertinenti di fronte all'unità di tutti in Cristo. Questi problemi si ritroveranno nei dibattiti morali successivi alla conquista.

La seconda differenza deriva dalle forme che assume, a quell'epoca, il sentimento religioso degli spagnoli (ma forse è ancora una conseguenza della dottrina cristiana, tanto che ci si può chiedere in quale misura una religione egualitarista, con il suo rifiuto delle gerarchie, non porti fuori della religione stessa): il Dio degli spagnoli è un ausiliario più che un Signore, un essere di cui ci si serve più che un essere di cui si gode (per parlare il linguaggio dei teologi). In teoria, come voleva Colombo (e come vuole lo stesso Cortés, conformemente a uno dei tratti più «arcaici» della sua mentalità), scopo della conquista è la diffusione

del cristianesimo; in pratica, il discorso religioso è uno dei mezzi che garantiscono il successo della conquista. Fine e mezzi si sono scambiati di posto.

Gli spagnoli ascoltano i consigli divini solo quando coincidono con i suggerimenti dei loro informatori o con i propri interessi, come testimoniano i racconti di diversi cronisti. «Riconoscemmo anche altri segni del tutto sicuri, dai quali potemmo arguire che Dio voleva, nell'interesse della religione, che noi colonizzassimo questo paese», scrive già Juan Díaz che partecipa alla spedizione di Grijalva; e Bernal Díaz afferma: «Decidemmo quindi di seguire il consiglio degli abitanti di Cempoala, poiché il buon Dio disponeva ogni cosa per noi» (61). In occasione dell'episodio, già riferito, dell'ascensione del vulcano, Cortés attribuisce a Dio la scoperta della via migliore. «Ma siccome Dio ha sempre avviato per buon cammino le cose della Vostra sacra Maestà, fin dalla sua infanzia, e siccome io e i miei agivamo al Vostro reale servizio, ci mostrò un'altra strada, alquanto difficile ma non pericolosa come quella per dove volevano condurci» (2). Se ci si getta nella battaglia al grido di «Santiago!», non è tanto per la speranza di un intervento del santo protettore degli spagnoli, quanto per farsi coraggio e spaventare gli avversari. L'elemosiniere delle truppe di Cortés non è da meno di un capo militare: «Le nostre truppe arrivarono a un alto grado di eccitazione sotto lo stimolo degli incitamenti di fra Bartolomé de Olmedo, che li esortava a non perdere di vista il fine di servire Dio e di diffondere la Santa Fede, promettendo loro i soccorsi del suo santo ministero e gridando loro di vincere o morire in battaglia» (Bernal Díaz, 164). Anche a proposito dello stendardo di Cortés, troviamo questa esplicita affermazione: «La bandiera innalzata da Cortés era di colore bianco e azzurro, con una croce in mezzo e, tutt'intorno, un'iscrizione latina che – tradotta – diceva:

“Amici, seguiamo la croce, e con la fede in questo simbolo faremo le nostre conquiste”» (Gómara, 23).

Viene riferito un episodio significativo, avvenuto durante la campagna contro i tlaxcaltechi. Per sorprendere il nemico, Cortés fa una sortita notturna con un gruppo di cavalieri. Un primo cavallo barcolla: Cortés lo rispedisce al campo. Un secondo cavallo, poco dopo, fa altrettanto. «Alcuni gli dissero: – Signore, è un cattivo presagio per noi; torniamo indietro . Ma egli rispose: – Per me, è un buon presagio. Andiamo avanti» (Francisco de Aguilar; cfr. anche Andrés de Tapia). Mentre per gli aztechi l’arrivo degli spagnoli era soltanto l’adempimento di una serie di cattivi presagi (e ciò diminuiva la loro combattività), in analoghe circostanze Cortés, a differenza di alcuni suoi compagni, si rifiuta di vedere in certi segni la prova di un intervento divino: o, se questo intervento c’è, non può essere che a suo favore, anche se i segni sembrano dire il contrario! È interessante osservare che, nella fase discendente della sua vita (e in particolare durante la spedizione nell’Honduras), anche Cortés si mette a credere nei presagi: e il successo non lo accompagna più.

Questo ruolo subordinato e, in ultima analisi, limitato dello scambio con Dio lascia il posto a una comunicazione umana nella quale *l’altro* viene chiaramente riconosciuto (anche se non è stimato). L’incontro con gli indiani non crea questa possibilità di riconoscimento; la rivela soltanto. Essa esiste per ragioni che sono proprie della storia d’Europa. Per descrivere gli indiani, i conquistadores cercano dei termini di paragone, che trovano immediatamente nel proprio passato pagano (greco-romano) e negli *altri* geograficamente più vicini e più conosciuti, come i musulmani. Gli spagnoli chiamano «moschee» i primi templi nei quali si imbattono; e la prima città incontrata durante la spedizione di Hernández de

Córdoba sarà chiamata – ci dice Bernal Díaz – «il Gran Cairo». Cercando di precisare le sue impressioni sui messicani, Francisco de Aguilar ricorda: «Da ragazzo e da adolescente, cominciai a leggere numerose storie e relazioni sui persiani, i greci e i romani. Conoscevo anche, attraverso la lettura, i riti praticati nelle Indie portoghesi». Ci si può chiedere persino in quale misura l'agilità di spirito necessaria per portare a termine la conquista, di cui danno prova gli europei d'allora, non sia dovuta a questa singolare situazione che fa di loro gli eredi di *due* culture: la cultura greco-romana da un lato, e la cultura giudaico-cristiana dall'altro. In realtà ciò si preparava da tempo, poiché era già in corso l'assimilazione fra tradizione giudaica e tradizione cristiana: il Vecchio Testamento era assorbito dal Nuovo. Avremo ancora occasione di osservare i conflitti che si sviluppano fra questi due elementi della cultura del Rinascimento: in modo cosciente o no, il rappresentante di tale cultura è costretto a procedere a tutta una serie di aggiustamenti, di traduzioni e di compromessi talvolta difficilissimi, che gli permettano di sviluppare lo spirito di adattamento e di improvvisazione, destinato a svolgere un ruolo decisivo nel corso della conquista.

Lungi dall'essere egocentrica, la civiltà europea di allora è «allocentrica»: da lungo tempo il suo luogo sacro per eccellenza, il suo centro simbolico, Gerusalemme, è non soltanto esterno al territorio europeo, ma soggetto a una civiltà rivale (quella musulmana). Durante il Rinascimento, a questo decentramento spaziale se ne aggiunge un altro, di natura temporale: l'età ideale non è il presente né l'avvenire, ma il passato, e un passato che non è neppure cristiano, quello dei greci e dei romani. Il centro è altrove, e ciò schiude all'altro la possibilità di diventare, un giorno, lui stesso il centro.

Una delle cose che più colpiscono l'immaginazione dei

conquistadores, una volta entrati in Città del Messico, è quello che potremmo chiamare lo zoo di Moctezuma. Le popolazioni soggette offrivano agli aztechi, a titolo di tributo, esemplari di varie specie vegetali e animali; e vi erano nella capitale dei luoghi dove si potevano ammirare queste collezioni di piante, di uccelli, di serpenti e di animali selvatici. Le raccolte non avevano, a quel che pare, delle finalità soltanto religiose (un certo animale poteva corrispondere a una certa divinità), ma venivano ammirate per la rarità e la varietà delle specie o per la bellezza degli esemplari. Ciò fa pensare nuovamente a Colombo, naturalista dilettante, che raccoglieva campioni di tutto ciò che incontrava.

Questa istituzione, che gli spagnoli ammirano (gli zoo non esistevano ancora in Europa) può essere accostata – e contrapposta – a un'altra, che le è più o meno contemporanea: i primi musei. Gli uomini hanno sempre fatto collezione di curiosità naturali o culturali; ma è solo nel xv secolo che i papi cominciarono ad accumulare e a mettere in mostra «anticaglie» come testimonianze di un'altra cultura. È anche l'epoca delle prime opere che hanno per argomento «la vita e i costumi» di lontane popolazioni. Qualcosa di questo spirito è presente anche in Cortés: se in un primo tempo egli si preoccupa solo di rovesciare gli idoli e di distruggere i templi, poco dopo la conquista lo vediamo interessarsi alla loro conservazione come testimonianze della cultura azteca. Nel processo che gli fu intentato alcuni anni dopo, un testimone a carico afferma: «Si mostrò molto contrariato, perché voleva che quei templi degli idoli restassero in piedi come monumenti» (*Sumario*, I, p. 232).

Ciò che, presso gli aztechi, più somigliava ad un museo era il Coateocalli o «tempio dei diversi dèi». Ma la differenza era questa: gli idoli riuniti nel tempio e

provenienti dalle varie regioni del paese non suscitavano né un atteggiamento estetico di ammirazione, né, ancor meno, una coscienza relativistica delle diversità fra popolo e popolo. Una volta portate a Città del Messico, queste divinità diventavano messicane, e il loro uso restava puramente religioso, simile a quello degli dèi messicani, anche se la loro origine era differente. Né lo zoo né questo tempio erano la prova di un riconoscimento delle diversità culturali, come lo era invece il museo che nasceva allora in Europa.

La presenza di uno spazio riservato agli altri nell'universo mentale degli spagnoli si trova simboleggiato dal loro costante desiderio di comunicare, che contrasta fortemente con le reticenze di Moctezuma. Il primo messaggio di Cortés è il seguente: «Poiché avevamo traversato tanti mari ed eravamo venuti da paesi così lontani solo per vederlo e parlargli di persona, il nostro Signore e grande Sovrano non potrebbe approvare la nostra condotta se tornassimo in patria senza averlo fatto» (Bernal Díaz, 39). «Il capitano gli parlò per mezzo degli interpreti, dicendo che in nessun modo voleva abbandonare quella terra senza aver notizia precisa di essa, per poterne far relazione precisa alle Vostre Maestà» (Cortés, 1). I sovrani stranieri, come i vulcani, attirano irresistibilmente il desiderio di conoscere di Cortés, il quale agisce come se il suo unico scopo fosse quello di redigere una relazione.

Si può dire che il fatto stesso di assumere, in questo modo, un ruolo attivo nel processo di interazione garantisce agli spagnoli una superiorità incontestabile. Essi sono i soli ad *agire* in quella situazione; gli aztechi cercano solo di conservare lo *status quo* e si limitano a *reagire.* Che siano gli spagnoli ad aver attraversato l'oceano per trovare gli indiani, e non viceversa, è un fatto che già preannuncia il risultato dell'incontro; gli aztechi non estenderanno più la

loro presenza nell'America settentrionale o nel Sudamerica. È interessante osservare che, nella Mesoamerica, sono proprio gli aztechi che non vogliono comunicare né introdurre alcun mutamento nella loro esistenza (le due cose si confondono spesso), insistendo sulla valorizzazione del passato e delle loro tradizioni. Invece, le popolazioni assoggettate o dipendenti partecipano molto più attivamente al processo di interazione e si trovano avvantaggiate dal conflitto: i tlaxaltechi, alleati degli spagnoli, diventeranno – per molti aspetti – i padroni reali del paese nel secolo successivo alla conquista.

Consideriamo ora la *produzione* dei discorsi e dei simboli. Anzitutto, Cortés si preoccupa continuamente dell'interpretazione che gli altri — gli indiani – daranno ai suoi gesti. Punirà severamente i saccheggiatori nelle file del suo esercito perché costoro, al tempo stesso, *prendono* ciò che non bisogna prendere e *danno* una cattiva impressione di se stessi. «Poi, come vide il villaggio disabitato e seppe che Alvarado era andato in un altro a rubar galline, paramenti sacri e oggetti d'oro, lo rimproverò severamente e gli disse che non era quello il modo di pacificar le terre, rubando la roba. (…) Restituì loro l'oro, i paramenti e l'altra roba che avevamo portato via e, in quanto alle galline che ci eravamo già mangiate, diede in compenso diversi regali e una camicia di tela di Castiglia per ogni indio» (Bernal Díaz, 25). E più tardi: «Un soldato di nome Mora, nativo di Ciudad Rodrigo, rubò due galline in una casa indiana di quel villaggio. Cortés, accortosene, provò una tale collera per il modo in cui quel soldato aveva osato comportarsi in un paese alleato, che lo fece impiccare seduta stante» (Bernal Díaz, 51).

Il motivo di tali gesti è il desiderio di Cortés di controllare l'informazione ricevuta dagli indiani: «Per evitare l'apparenza della cupidigia da parte loro, e per scacciare

l'idea che l'unico motivo della loro venuta fosse la ricerca dell'oro, tutti dovevano fingere di non sapere che cosa esso fosse» (Gómara, 25). Nei villaggi «Cortés annunciò, per mezzo del banditore, che – sotto pena di morte – nessuno doveva toccar nulla all'infuori del cibo; ciò fece allo scopo di dimostrare la sua buona volontà e di accrescere la sua reputazione presso gli indigeni» (Gómara, 29). È evidente il ruolo che comincia a svolgere il vocabolario della finzione: «apparenza», «reputazione».

Quanto ai messaggi che Cortés rivolge agli indiani, anch'essi obbediscono a una strategia perfettamente coerente. Per cominciare, egli vuole che l'informazione ricevuta dagli indiani sia quella stessa che lui trasmette. Distillerà, quindi, con molta prudenza la verità nelle sue affermazioni e sarà particolarmente spietato nei confronti delle spie: a tutte quelle che verranno catturate, saranno tagliate le mani. Al

l'inizio gli indiani non sono sicuri che i cavalli degli spagnoli siano creature mortali; per mantenerli in questa incertezza, Cortés – la notte dopo la battaglia – fa accuratamente seppellire i cadaveri dei destrieri uccisi. E farà ricorso ad altri stratagemmi per dissimulare le sue autentiche fonti di informazione, per far credere che le sue conoscenze vengano non dallo scambio con gli uomini, ma dai rapporti con il sovrannaturale. A proposito di una delazione, egli racconta: «Credo che quelli siano rimasti tanto spaventati, ignorando come l'avessi saputo, da non aver più voglia di ricominciare, poiché credono ch'io l'abbia saputo per arte magica e che nessuna cosa possa restarmi occulta. Infatti, avendo visto durante quella spedizione che spesso io consultavo una bussola e una carta geografica per controllare la direzione, specie quando riuscii a trovare la strada di Zagoatezpan, hanno detto ad alcuni spagnoli che ho quei poteri; ed anche a me hanno detto alcuni di essi,

volendomi convincere delle loro buone intenzioni, che mi pregavano di guardare lo specchio e la carta che mi avrebbero attestato la loro buona volontà verso di me, giacché attraverso di quelli sapevo tutte le altre cose. Da parte mia gli feci capire che era proprio così, e che quella bussola e quella carta mi dicevano la verità e mi consentivano di vedere e di sapere ogni cosa» (5).

Il comportamento di Moctezuma era contraddittorio (accogliere o non accogliere gli spagnoli?), e rivelava lo stato di indecisione in cui si trovava l'imperatore azteco, che i suoi avversari sapranno ben sfruttare. In molti casi la condotta di Cortés è, apparentemente, altrettanto contraddittoria; ma è una contraddittorietà calcolata, che ha per obiettivo (e per effetto) di annebbiare il messaggio e di lasciare perplessi gli interlocutori. Un episodio della marcia verso Città del Messico è esemplare al riguardo. Cortés si trova a Cempoala, ricevuto dal «cacicco grasso», il quale spera che il capo spagnolo lo aiuterà a rovesciare il giogo azteco. Arrivano in quel momento cinque messi di Moctezuma, incaricati di riscuotere il tributo; sono particolarmente corrucciati per la buona accoglienza che è stata fatta agli spagnoli.

Il cacicco grasso si rivolge a Cortés per chiedergli consiglio, e lo spagnolo gli suggerisce di arrestare gli esattori. Detto fatto; ma, quando gli abitanti di Cempoala si apprestano a sacrificare i prigionieri, Cortés si oppone e mette anche i propri soldati a guardia della prigione. Al calar della notte, egli ordina ai suoi soldati di portargli di nascosto due dei cinque prigionieri, i più intelligenti se possibile; giunti questi dinanzi a lui, Cortés fa l'innocente, si stupisce di vederli imprigionati e dichiara loro di volerli liberare; per assicurarne la fuga, li conduce egli stesso con una delle sue imbarcazioni fuori del territorio di Cempoala. Una volta liberati, i due corrono da Moctezuma e gli

raccontano ciò di cui erano debitori nei confronti di Cortés. La mattina dell'indomani, i cempoalesi scoprono la fuga e vogliono almeno sacrificare i tre prigionieri rimasti; ma Cortés si oppone, si indigna per la negligenza dei custodi cempoalesi e propone di tener lui prigionieri i tre sulle sue navi. Il cacicco grasso e i suoi colleghi accettano; ma sanno anche che Moctezuma sarà informato della loro ribellione; giurano allora fedeltà a Cortés e si impegnano ad assecondarlo nella sua lotta contro l'imperatore azteco. «Fu allora che giurarono obbedienza a Sua Maestà, alla presenza del notaio Diego Godoy; e fecero conoscere questo avvenimento alla maggior parte dei villaggi di questa provincia. Poiché, d'altro canto, non pagavano più tributi e non vedevano più gli esattori, non stavano in sé dalla gioia pensando alla tirannia da cui erano stati liberati» (Bernal Díaz, 47).

Le manovre di Cortés hanno due destinatari: i cempoalesi e Moctezuma. Con i primi, la faccenda è relativamente semplice: Cortés li induce ad impegnarsi in modo irreversibile al suo fianco. Poiché gli esattori aztechi sono vicinissimi e i tributi molto pesanti, mentre il re di Spagna è una pura astrazione, che per il momento non chiede di riscuotere alcuna imposta, i cempoalesi trovano sufficienti giustificazioni per compiere il gran passo. Le cose sono più complesse per quanto riguarda Moctezuma. Egli sa che i suoi messi sono stati maltrattati a causa della presenza degli spagnoli; ma sa anche che hanno avuto salva la vita proprio grazie a quegli spagnoli. Cortés si presenta, contemporaneamente, come nemico e come alleato, rendendo impossibile – o per lo meno ingiustificabile – ogni azione di Moctezuma contro di lui; con quelles to impone il proprio potere a fianco di quello di Moctezuma, poiché questi non può punirlo. Finché conosceva solo la prima parte dell'episodio, Moctezuma «si preparava a combatterci

con le sue migliori truppe e coi migliori capitani»; venuto a conoscenza della seconda parte, «la sua ira cadde e pensò di assumere informazioni su di noi per conoscere le nostre intenzioni» (Bernal Díaz, 48). Il messaggio multiplo di Cortés ha per risultato che Moctezuma non sa più che cosa pensare e deve mettersi alla ricerca di nuove informazioni.

La prima preoccupazione di Cortés, quando è debole, è di non far scoprire agli altri la verità, è di far credere agli altri che è forte; questa preoccupazione è costante. «Poiché avevamo annunciato che quella sarebbe stata la nostra strada, credetti opportuno andare avanti e non indietreggiare, affinché non pensassero che mancavo di coraggio» (2). «Mi sembrò che mostrare così poco coraggio davanti agli indigeni, soprattutto davanti a coloro che erano nostri amici, fosse sufficiente ad alienarci il loro animo; e mi ricordai che la fortuna aiuta sempre gli audaci» (2). «Mi parve che, pur non essendo quella la nostra strada, fosse pusillanime passare di lì senza impartire loro una buona lezione, affinché i nostri amici non credessero che la paura ci impediva di farlo» (3).

In genere, Cortés è un uomo sensibile alle apparenze. Appena viene nominato capo della spedizione, spende i primi denari per offrirsi un abito che incuta rispetto. «Cominciò a curare, e a vestire, la propria persona molto più di quanto fosse nelle sue abitudini. Si mise un pennacchio piumato e un medaglione d'oro, che gli stavano benissimo» (Bernal Díaz, 20); ma si può pensare che, a differenza dei capi aztechi, non portasse tutte quelle insegne nel corso delle battaglie. Non manca mai di ricorrere, per i suoi incontri con i messi di Moctezuma, a tutto un cerimoniale che doveva essere piuttosto grottesco nel bel mezzo della foresta tropicale, ma che otteneva comunque il suo effetto.

Cortés ha fama di buon parlatore; è noto che, nei suoi

momenti di ozio, si diletta di scrivere poesie, e i rapporti che invia a Carlo V testimoniano una notevole padronanza della lingua. I cronisti ce lo mostrano spesso in questa veste, sia quando parla ai suoi soldati, sia quando si rivolge ai cacicchi con la mediazione degli interpreti. «Talvolta il capitano ci rivolgeva dei bellissimi discorsi, con i quali ci faceva credere che ognuno di noi sarebbe stato nominato conte o duca, e sarebbe diventato nobile; ci trasformava così da agnelli in leoni, e noi muovevamo senza timori né esitazioni contro gli eserciti più potenti» (Francisco de Aguilar; torneremo più avanti sul paragone con i leoni e gli agnelli). «Dotato di naturale affabilità, era ricercato e piaceva per la sua conversazione» (Bernal Díaz, 20). «Cortés sapeva, con buone parole, destare l'attenzione dei cacicchi» (*ibid.*, 36). «Cortés li consolò con amichevoli parole, che lui e Doña Marina sapevano impiegare egregiamente» (*ibid.*, 86). Persino il suo nemico giurato Las Casas sottolinea la perfetta disinvoltura di Cortés nella comunicazione con gli uomini, dipingendolo come un uomo che «sapeva parlare a tutti» ed era provvisto «di vivace scaltrezza e di scienza mondana» (*Historia,* III, 114-15).

Cortés si preoccupa anche della reputazione del suo esercito e contribuisce consapevolmente a formarla. Quando sale, con Moctezuma, in cima a uno dei templi di Città del Messico, alto centoquattordici gradini, l'imperatore azteco lo invita a riposarsi. «Cortés gli rispose, per mezzo degli interpreti, che né lui né alcuno dei nostri era mai stanco, per nessuna ragione» (Bernal Díaz, 92). Secondo Gómara, Cortés avrebbe così spiegato il segreto di tale comportamento in un discorso ai soldati: «L'esito della guerra dipende molto dalla nostra fama» (114). Quando entra per la prima volta in Città del Messico, rifiuta di farsi accompagnare da un esercito di indiani alleati, perché il

fatto avrebbe potuto essere interpretato come un segno di ostilità. In compenso, quando riceve – dopo la caduta di Città del Messico – i messi di un capo lontano, ostenta tutta la sua potenza: «E affinché vedessero la nostra forza e ne riferissero al loro principe, feci uscire in una piazza, davanti a loro, tutti i cavalleggeri, che galopparono e caracollarono facendo finte scaramucce; e i fanti uscirono inquadrati e gli archibugieri spararono gli archibugi, e con l'artiglieria feci sparare contro una torre; e tutti rimasero spaventati vedendo quelle cose e vedendo correre i cavalli» (3). La sua tattica militare preferita consisterà – poiché si fa credere forte quando è debole – nel simulare la debolezza proprio quando è forte, per attirare gli aztechi in imboscate mortali.

Nel corso della campagna, Cortés rivela il suo gusto per le azioni spettacolari, ben consapevole del loro valore simbolico. È essenziale, ad esempio, vincere la prima battaglia contro gli indiani; distruggere gli idoli fin dalla prima sfida dei sacerdoti, per mostrare la propria invulnerabilità; vincere il primo scontro fra brigantini e canoe indiane; dare alle fiamme un certo palazzo situato all'interno della città per mostrare quanto è grande il suo vantaggio; salire in cima a un tempio perché tutti lo vedano. Punisce di rado, ma in modo esemplare, e facendo si che tutti lo sappiano; se ne ha un esempio nella feroce repressione a cui sottopone la regione di Panuco, dopo una sollevazione da lui schiacciata. Si noti con quale cura Cortés provvede alla diffusione dell'informazione: «Cortés ordina che ognuno di quei [sessanta] cacicchi faccia venire il proprio erede. L'ordine viene eseguito. Tutti i cacicchi vengono allora bruciati su un immenso rogo, e i loro eredi assistono all'esecuzione. Cortés li fa venire poi alla sua presenza e chiede loro se sapevano in che modo era stata eseguita la sentenza pronunciata contro i loro genitori assassini; poi, con aria severa, aggiunge che spera che

l’esempio sia stato sufficiente e che non si faranno più sospettare di disobbedienza» (Pietro Martire, VIII, 2).

L’uso stesso che Cortés fa delle sue armi ha un’efficacia più simbolica che pratica. Viene costruita una catapulta o trabocco, che tuttavia non funziona. La cosa non è grave: «Anche se non fosse servito ad altro, come infatti non servì, che a far intimorire di più il nemico, la sua utilità sarebbe stata indiscutibile» (Cortés, 3). Agli inizi della spedizione, egli organizza dei veri e propri spettacoli «son et lumière» con i cavalli e con i cannoni (che, in quel momento, non servono ad altro); la sua cura della messinscena è davvero notevole. Nasconde in un posto una giumenta, e le fa venire davanti i suoi ospiti indiani e uno stallone; le rumorose manifestazioni di quest’ultimo spaventano gli ospiti, che non hanno mai visto un cavallo. Scegliendo un momento di calma, Cortés fa sparare i cannoni, anch’essi vicinissimi. Non ha inventato lui questo genere di stratagemmi, ma è senza dubbio il primo a servirsene in modo così sistematico. In altra occasione, porta i suoi invitati là dove il suolo è più duro, per far sì che i cavalli possano galoppare rapidamente, e fa di nuovo sparare il grande cannone caricato a salve. Sappiamo, dai racconti aztechi, che quelle messinscene ottennero il loro scopo: «In quel momento, gli emissari perdettero la testa e svennero. Caddero a terra, si accasciarono chi di qua, chi di là: non erano più padroni di se stessi» (*CF*, XII, 5). Questi tiri mancini hanno una tale efficacia, che un religioso scriverà tranquillamente, alcuni anni più tardi: «Questa gente ha tanta fiducia in noi che non c’è più bisogno di miracoli» (Francesco da Bologna).

Questo comportamento di Cortés fa pensare irresistibilmente al quasi contemporaneo insegnamento di Machiavelli. Non si tratta, ovviamente, di un’influenza diretta, ma piuttosto dello spirito di un’epoca, che si manifesta negli scritti dell’uno e negli atti dell’altro; del

resto, il re «cattolico» Ferdinando – il cui esempio non poteva essere ignorato da Cortés – è citato da Machiavelli come modello del «nuovo principe». Come non vedere l'analogia fra gli stratagemmi di Cortés e i precetti di Machiavelli, che pone la reputazione e l'apparenza al vertice dei nuovi valori? «A uno principe, adunque, non è necessario avere tutte le soprascritte qualità, ma è bene necessario parere di averle. Anzi, ardirò di dire questo, che avendole et osservandole sempre, sono dannose, e parendo di averle, sono utile» *(Il Principe*, 18). Più in generale, nel mondo di Machiavelli e di Cortés il discorso non è determinato dall'oggetto descritto o dalla conformità a una tradizione, ma si costruisce unicamente in funzione dell'obiettivo che si vuol raggiungere. La miglior prova della capacità di Cortés di comprendere e parlare il linguaggio dell'altro è data dalla sua partecipazione all'elaborazione del mito del ritorno di Quetzalcoatl. Non era la prima volta che i conquistadores spagnoli sfruttavano a loro vantaggio i miti indiani. Pietro Martire ha narrato la commovente storia della deportazione dei lucaiani, gli abitanti delle attuali isole Bahamas, i quali credevano che – dopo la morte – i loro spiriti sarebbero andati in una terra promessa, in un paradiso nel quale avrebbero goduto ogni beatitudine. Gli spagnoli, che avevano scarsezza di manodopera e non riuscivano a trovare dei volontari, si impadronirono rapidamente del mito e lo completarono a loro vantaggio: «Non appena gli spagnoli vennero a conoscenza delle ingenue credenze degli isolani a proposito delle loro anime, le quali, dopo l'espiazione delle colpe, avrebbero dovuto trasferirsi dalle montagne ghiacciate del Nord alle regioni del Sud, cercarono di convincerli ad abbandonare il suolo natale e a farsi condurre nelle isole meridionali di Cuba e dell'Hispaniola. Riuscirono a persuaderli che loro stessi venivano dal paese nel quale gli isolani avrebbero ritrovato i

genitori e i figli defunti, insieme a tutti i loro parenti e amici, e avrebbero goduto infinite delizie fra le braccia di coloro che avevano tanto amato. Poiché i preti li avevano già imbevuti di queste false credenze, e gli spagnoli gliele confermavano, abbandonarono la patria, correndo dietro a quella vana speranza. Non appena capirono di essere stati ingannati, giacché non ritrovavano né i loro genitori né gli altri che avrebbero voluto rivedere, mentre erano costretti a sopportare dure fatiche e ad eseguire pesanti lavori ai quali non erano abituati, caddero nella disperazione. O si suicidavano o decidevano di lasciarsi morire di fame e perivano di inedia, rifiutando ad ogni costo di prendere il cibo. (…) Così perirono quegli sventurati lucaiani» (VII, 4).

La storia del ritorno di Quetzalcoatl in Messico è più complessa, e le sue conseguenze ben altrimenti importanti. In breve, ecco i fatti. Secondo i racconti indiani anteriori alla conquista, Quetzalcoatl è un personaggio al tempo stesso storico (un capo di stato) e leggendario (una divinità). A un certo punto, egli è costretto ad abbandonare il suo regno e a partire verso est (verso l'Atlantico); scompare, ma – secondo alcune versioni del mito – promette (o minaccia) di tornare un giorno per riprendere possesso dei suoi beni. Giova osservare che l'idea del ritorno di un messia non svolge un ruolo essenziale nella mitologia messicana; che Quetzalcoatl è solo una divinità fra molte altre e non occupa un posto privilegiato (soprattutto fra gli abitanti di Città del Messico, che lo considerano il dio dei cholultechi); e che solo alcuni racconti promettono il suo ritorno, mentre altri si limitano a descrivere la sua scomparsa.

Ora, i racconti indiani della conquista (in particolare quelli raccolti da Sahagún e da Durán) ci informano che Moctezuma scambiò Cortés per Quetzalcoatl tornato a riprendersi il suo regno; questa identificazione sarebbe stata

una delle principali ragioni della sua mancata resistenza dinanzi all'avanzata degli spagnoli. Non si può mettere indubbio l'autenticità dei racconti, i quali riportano ciò che credevano gli informatori dei religiosi spagnoli. L'idea di una identità fra Quetzalcoatl e Cortés vi fu realmente negli anni immediatamente successivi alla conquista, come attesta l'improvvisa ripresa della produzione di oggetti di culto legati a Quetzalcoatl. Vi è uno iato evidente fra questi due stadi del mito: l'antico, nel quale il ruolo di Quetzalcoatl è secondario e il suo ritorno incerto; e il nuovo, nel quale quel ruolo è dominante e il ritorno è sicuro. Una forza dev'essere intervenuta ad affrettare questa trasformazione del mito.

Questa forza ha un nome: Cortés. Egli ha operato la sintesi di una pluralità di elementi. La radicale differenza fra spagnoli ed indiani, e la relativa ignoranza, da parte degli aztechi, dell'esistenza di altre civiltà, generavano – come abbiamo visto – l'idea che gli spagnoli fossero degli dèi. Ma quali dèi? È qui che Cortés deve aver saputo inserire l'anello mancante, mettendo la venuta degli spagnoli in rapporto col mito un po' marginale (ma appartenente senza alcun dubbio al «linguaggio dell'altro») del ritorno di Quetzalcoatl. I racconti che si leggono in Sahagún e Durán presentano l'identificazione Cortés-Quetzalcoatl come qualcosa che si produce nella mente stessa di Moctezuma. Ma quest'affermazione dimostra soltanto che, per gli indiani del periodo successivo alla conquista, la cosa era verosimile; ed è proprio su questo che dovette fondarsi il calcolo di Cortés, il quale cercava di creare un mito autenticamente indiano. Disponiamo, al riguardo, di prove più dirette.

La prima grande fonte relativa all'esistenza di questo mito è costituita dalle lettere-rapporti dello stesso Cortés. Questi rapporti, indirizzati all'imperatore Carlo V, non hanno semplicemente un valore documentario: per Cortés, come abbiamo visto, la parola – prima di essere un riflesso,

fedele del mondo – è un mezzo per manipolare gli altri. E nel suo rapporto con l'imperatore egli ha tanti obiettivi da conseguire che l'obiettività non è certo la prima delle sue preoccupazioni. Tuttavia l'evocazione di quel mito, come la troviamo nella narrazione del primo incontro fra Cortés e Moctezuma, è altamente rivelatrice. Moctezuma avrebbe dichiarato, rivolgendosi all'ospite spagnolo e ai propri notabili: «Data dunque la parte da cui dite di venire, che è quella da cui nasce il sole, e le cose che dite di codesto gran re o signore che qui vi mandò, crediamo e abbiamo per certo essere lui il nostro naturale signore, tanto più che dite aver egli notizia di noi da molto tempo». Cortés risponde «nel modo che mi parve più conveniente, specialmente per fargli credere che Vostra Maestà era appunto colui che essi attendevano» (Cortés, 2).

Per caratterizzare il proprio discorso, Cortés ritrova significativamente la fondamentale nozione retorica del «conveniente»: il discorso è regolato dal suo fine, non dal suo oggetto. Ma Cortés non ha alcun interesse a convincere Carlo V che lo stesso Carlo è un Quetzalcoatl che non sa di esserlo; sotto questo aspetto, il suo rapporto deve dire la verità. Ora, nei fatti sopra riferiti egli interviene a due riprese: la convinzione (o il sospetto) iniziale di Moctezuma è già conseguenza delle parole di Cortés («le cose che dite»), e in particolare dell'ingegnosa affermazione secondo la quale Carlo V aveva notizia di loro da lungo tempo (non doveva essere difficile a Cortés produrre prove al riguardo). In risposta, Cortés afferma esplicitamente l'identità dei due personaggi e rassicura così Moctezuma, pur mantenendosi nel vago e fingendo di confermare soltanto una convinzione che l'altro avrebbe già acquisito per conto proprio.

Senza, dunque, avere la certezza che Cortés sia stato l'unico responsabile dell'identificazione fra Quetzalcoatl e gli spagnoli, dobbiamo in ogni caso constatare che egli fece

del suo meglio perché la cosa fosse creduta. I suoi sforzi furono coronati da successo, anche se la leggenda dovette subire ancora qualche trasformazione (lasciando cadere Carlo V e identificando direttamente Cortés con Quetzalcoatl). Il fatto è che l'operazione è redditizia sotto tutti gli aspetti: Cortés può vantare una propria legittimità di fronte agli indiani, e fornisce loro addirittura un mezzo per razionalizzare la loro storia (altrimenti la sua venuta sarebbe apparsa inspiegabile, e la resistenza – come è facile immaginare – sarebbe stata molto più accanita). Anche se Moctezuma non scambia Cortés per Quetzalcoatl (e, d'altra parte, egli non teme fino a tal punto Quetzalcoatl), gli indiani che elaborano i racconti, cioè gli autori della rappresentazione collettiva, invece lo credono; ciò avrà delle conseguenze incommensurabili. Cortés si assicura il controllo dell'antico impero azteco proprio in virtù della sua padronanza dei segni degli uomini.

Anche se i cronisti, spagnoli o indiani, si ingannano o mentono, le loro opere restano ugualmente eloquenti per noi; il gesto che ognuna di esse rappresenta ci rivela l'ideologia del suo autore, quand'anche il racconto degli avvenimenti sia falso. Si è visto quanto il comportamento semiotico degli indiani fosse legato al predominio, nel loro tipo di società, del principio gerarchico sul principio democratico e del sociale sull'individuale. Un confronto fra gli stessi racconti della conquista, indiani e spagnoli, mette in chiara evidenza l'opposizione fra due tipi di ideologia completamente diversi. Consideriamo due esempi fra i più ricchi: la cronaca di Bernal Díaz, da un lato; e quella del *Codice fiorentino,* raccolta da Sahagún, dall'altro. Esse non differiscono per il loro valore documentario: entrambe contengono una mescolanza di verità e di errori. Né sono diverse per la loro qualità estetica: sono entrambe emozionanti, talvolta addirittura sconvolgenti. Ma non

sono costruite nello stesso modo. Il racconto contenuto nel *Codice fiorentino* è la storia di un popolo raccontata da questo popolo stesso. La cronaca di Bernal Díaz è la storia di alcuni uomini raccontata da un uomo.

Non che nel *Codice fiorentino* manchino le identificazioni individuali. Molti valorosi guerrieri sono chiamati per nome, e così i familiari del sovrano, per tacere di quest'ultimo; vengono evocate particolari battaglie e si precisano i luoghi dove esse si svolgono. Tuttavia questi individui non diventano mai dei «personaggi»: non hanno una psicologia individuale che li differenzi gli uni dagli altri e sia responsabile dei loro atti. La fatalità regna sullo svolgersi degli avvenimenti e in nessun momento si ha la sensazione che le cose avrebbero potuto andare altrimenti. Non sono gli individui che, per somma o per fusione, formano la società azteca; è questa, al contrario, il dato di partenza e la protagonista del racconto; gli individui non sono che sue istanze.

Bernal Díaz, invece, racconta la storia di alcuni uomini. Non solo Cortés, ma tutti coloro di cui viene citato il nome sono dotati di caratteristiche individuali, fisiche e morali; ognuno di essi e una mescolanza complessa di qualità e di difetti e non è possibile, quindi, prevederne gli atti: dal mondo del necessario siamo passati al mondo dell'arbitrario, poiché ogni individuo può diventare il punto di partenza di un'azione, non prevedibile in base a leggi generali. In questo senso, la sua cronaca si contrappone non solo ai racconti indiani (che egli ignorava), ma anche a quella di Gómara, senza la quale – per desiderio di contraddirla – Bernal Díaz forse non avrebbe preso la penna in mano, ma si sarebbe accontentato di raccontare la sua storia oralmente, come tante volte sicuramente aveva fatto. Gómara subordina tutto all'immagine di Cortés, che

finisce col non essere più un individuo reale, ma un personaggio ideale. Bernal Díaz, invece, rivendica la pluralità e la diversità dei protagonisti: se fossi artista, egli scrive, «potrei addirittura disegnare l'aspetto di ciascuno mentre si avvia al combattimento» (206).

Si è visto quanto il suo racconto pulluli di particolari «inutili» (o meglio non necessari, non imposti dalla fatalità del destino). Perché dirci che Aguilar portava un sandalo alla cintura? Perché è questa singolarità dell'avvenimento che, agli occhi di Bernal Díaz, ne precisa l'identità. A dire il vero, si trovano anche nel *Codice fiorentino* particolari dello stesso genere: le belle indiane che si coprono di fango le guance per sfuggire agli occhi concupiscenti degli spagnoli; questi ultimi che si tengono un fazzoletto davanti al naso per evitare l'odore dei cadaveri; gli abiti polverosi di Cuauhtemoc quando si presenta dinanzi a Cortés. Ma appartengono tutti agli ultimi capitoli, dopo la caduta di Città del Messico, come se al crollo dell'impero si fosse accompagnata la vittoria del modo di narrare europeo sullo stile indiano: il mondo del periodo successivo alla conquista è il mondo dell'ibridazione, nei fatti come nei modi di parlarne.

Nel *Codice fiorentino* non si sa mai chi parla; o meglio, sappiamo che non si tratta del racconto di un individuo, ma di ciò che pensa la collettività. Non per caso ignoriamo i nomi degli autori di questi racconti; ciò non è dovuto alla negligenza di Sahagún, ma alla non pertinenza dell'informazione. Il racconto può riferirsi a una molteplicità di avvenimenti svoltisi simultaneamente o in luoghi molto lontani l'uno dall'altro: ma non si preoccupa mai di fornirci le fonti di queste informazioni, di spiegarci come si è venuti a sapere tutto ciò. Le informazioni sono senza fonte perché appartengono a tutti, ed è proprio questo che le rende probanti; se avessero origine personale,

sarebbero invece sospette.

All'opposto, Bernal Díaz autentica le sue informazioni personalizzando le fonti. Ancora una volta a differenza di Gómara, se egli scrive non è perché si consideri un valente storico in grado di esprimere meglio una verità comune a tutti. Il suo percorso singolare, eccezionale, gli attribuisce la veste del cronista: è perché si trovava lì, perché ha assistito personalmente agli avvenimenti, che ora deve parlare. In uno dei suoi rari voli lirici, Bernal Díaz esclama: «Se è vero che non è bene che gli uomini si lodino delle proprie qualità e virtù, ci son poi meriti, come quelli delle battaglie, che non può sapere se non chi ci è stato. Ora, se io togliessi valore e merito ad altri capitani per attribuirli a me, sarebbe mal fatto ed a ragione dovrei essere ripreso; ma se dico la verità, come possono attestarlo Sua Maestà ed il suo viceré, per non dire di Cortés e di tanti altri che si sono trovati con me, perché non dovrei dirlo? Io credo anzi che dovrei scriverlo a lettere d'oro. Vorreste forse che lo raccontassero le nuvole e gli uccelli che passarono sulle nostre teste durante quelle battaglie?» (212). E ogni volta che racconta qualche peripezia di cui non è stato testimone, ha cura di precisare da chi e come è venuto a conoscenza del fatto, perché non è il solo, a quell'epoca, fra i conquistadores ad avere a cuore questo ruolo di testimone: «Eravamo – scrive – in continua comunicazione gli uni con gli altri» (206).

6. Il massacro perpetrato da Alvarado nel tempio di Città del Messico.

Si potrebbe estendere al piano dell'immagine questo confronto fra diverse modalità rappresentative. I personaggi rappresentati nei disegni indiani non sono individualizzati interiormente; se il disegno deve riferirsi a un personaggio particolare, accanto all'immagine compare un pittogramma che lo identifica. Ogni idea di prospettiva lineare, e quindi

di un punto di vista individuale, è assente; gli oggetti sono rappresentati in se stessi, senza interazione possibile fra loro, e non come se fossero visti da qualcuno; il piano e la sezione sono liberamente sovrapposti. Per esempio, in una immagine (cfr. fig. 6) che rappresenta il tempio di Città del Messico, ciascun muro è visto di faccia, e il tutto è subordinato al piano del suolo, con dei personaggi più grandi dei muri. Le sculture azteche sono lavorate da tutti i lati, compresa la base, anche quando pesano parecchie tonnellate; e ciò perché lo spettatore dell'oggetto è così poco individuale come l'artefice. La rappresentazione ci fornisce delle essenze, e non si cura delle impressioni di un uomo. La prospettiva lineare europea non nasce dalla volontà di valorizzare un punto di vista unico ed individuale; ma ne diventa il simbolo, coniugandosi con il carattere individuale degli oggetti rappresentati. Può sembrar temerario legare l'introduzione della prospettiva alla scoperta e alla conquista dell'America; eppure il rapporto c'è, non perché Toscanelli, ispiratore di Colombo, fosse amico di Brunelleschi e dell'Alberti, pionieri della prospettiva (o perché Piero della Francesca, altro fondatore della prospettiva, sia morto il 12 ottobre 1492), ma per le profonde trasformazioni che l'uno e l'altro fatto rivelano e, al tempo stesso, producono nelle coscienze.

Il comportamento semiotico di Cortés appartiene al suo tempo e al suo luogo. In sé, il linguaggio non è uno strumento univoco: serve all'integrazione in seno a una comunità, così come serve alla manipolazione altrui. Ma Moctezuma privilegia la prima funzione, Cortés la seconda. Un ultimo esempio di questa differenza si trova nel diverso ruolo attribuito dagli indiani e dagli spagnoli alla lingua nazionale. Gli aztechi e i maya, che tuttavia – come abbiamo visto – venerano la padronanza del simbolico, non sembrano aver compreso l'importanza politica di una lingua

comune; e la diversità linguistica rende difficile la comunicazione con gli stranieri. «In molte città si parlano due o tre lingue diverse, e non vi è quasi alcun contatto o familiarità fra i gruppi che parlano questi differenti linguaggi», scrive Zurita (9). Là dove la lingua è prima di tutto un mezzo per indicare ed esprimere la coesione del gruppo che la parla, nonè necessario imporla all'altro. La lingua resta situata nello spazio delimitato dallo scambio degli uomini con gli dèi e col mondo, anziché essere concepita come uno strumento concreto di azione sugli altri.

Saranno quindi gli spagnoli ad instaurare il nahuatl come, lingua nazionale indigena nel Messico, prima di compiere l'ispanizzazione; saranno i frati francescani e domenicani a gettarsi nello studio delle lingue indigene come nell'insegnamento dello spagnolo. Questo comportamento si veniva preparando da lunga data; e l'anno 1492, che aveva già visto l'importante coincidenza della vittoria sugli arabi, dell'esilio imposto agli ebrei e della scoperta dell'America, è anche l'anno nel quale viene pubblicata la prima grammatica di una moderna lingua europea: la grammatica spagnola di Antonio de Nebrija. La conoscenza, in questo caso teorica, della lingua testimonia un atteggiamento nuovo, non più di venerazione, ma di analisi e di presa di coscienza della sua utilità pratica. Nella sua *Introduzione* Nebrija ha scritto queste fondamentali parole: «La lingua è sempre stata la compagna dell'impero».

PARTE TERZA *Amare*

Comprendere, prendere e distruggere

Cortés comprende relativamente bene il mondo azteco che gli si disvela dinanzi agli occhi, meglio certamente di quanto Moctezuma non comprenda la realtà spagnola. Tuttavia questo superiore grado di comprensione non impedisce ai conquistadores di distruggere la civiltà e la società messicane; al contrario, si ha l'impressione che sia proprio tale capacità di comprendere a rendere possibile la distruzione. Ci si trova in presenza di una terribile concatenazione (dal comprendere al prendere, e dal prendere al distruggere), e vien da chiedersi se essa fosse proprio ineluttabile. La comprensione non avrebbe dovuto andare di pari passo con la simpatia? E lo stesso desiderio di prendere, di arricchirsi a spese altrui, non avrebbe dovuto spingere a conservare l'altro, potenziale fonte di ricchezza?

Il paradosso della comprensione che uccide scomparirebbe senza difficoltà se, in coloro che capivano, fosse esistito nello stesso tempo un giudizio di valore interamente negativo sull'altro; se al successo nella conoscenza si fosse accompagnato un rifiuto assiologico. Si potrebbe credere che gli spagnoli, avendo imparato a conoscere gli aztechi, li avessero trovati così spregevoli da considerarli indegni di vivere, loro e la loro cultura. Ma, a leggere gli scritti dei conquistadores, si vede che le cose stanno altrimenti e che, almeno su un certo piano, gli

aztechi suscitano l'ammirazione degli spagnoli. Quando Cortés deve esprimere un giudizio sugli indiani del Messico, cerca sempre di avvicinarli agli spagnoli; e non si tratta solo di un espediente stilistico o narrativo. «In una delle mie lettere informavo Vostra Maestà che gli indigeni di questo paese sono molto più intelligenti di quelli delle isole; che il loro intelletto e la loro ragione ci sembrarono sufficienti perché potessero comportarsi come normali cittadini» (3). «Nel comportamento e nei modi della gente c'è quasi la maniera di vivere che c'è in Spagna, e con tanto ordine e disciplina che in Spagna; e considerando che questa è gente barbara e lontana dalla conoscenza di Dio e dalla comunicazione con altre nazioni civili, è cosa ammirevole vedere quell'ordine che hanno in tutte le cose» (2); è degno di nota che, per Cortés, solo gli scambi con un'*altra* civiltà possono spiegare un alto livello di cultura.

Le città messicane, pensa Cortés, sono altrettanto civili di quelle spagnole, e ne fornisce una prova curiosa: «C'è molta gente povera che chiede l'elemosina ai ricchi per le vie, le case e i mercati, come fanno i poveri in Spagna e in altre parti dove c'è gente razionale» (2). In realtà, i confronti sono sempre a favore di Città del Messico e non si può non restare colpiti dalla loro precisione, pur tenendo conto del desiderio di Cortés di vantare i meriti del paese che offre in dono al suo imperatore. «In particolare [gli spagnoli] mi dissero che avevano visto una fortezza, maggiore e più forte e meglio edificata del castello di Burgos» (2). «Pare davvero il quartiere dei setaioli di Granada, anche se qui c'è solo cotone, ma in maggior quantità» (2). «Ci saranno quaranta torri molto alte e ben decorate, di cui la maggiore ha cinquanta scalini per salire alla parte principale di essa, e la più grande è più alta del campanile della cattedrale di Siviglia» (2). «Il mercato di Tenoxtitlán è una grande piazza tutta circondata di portici e più grande di quella di

Salamanca» (3). Un altro cronista afferma: «Anche se l'avessero fatto gli spagnoli, non avrebbe potuto essere eseguito meglio» (Diego Godoy). Per riassumere: «Posso solo dire che in Spagna non esiste niente di simile» (Cortés, 2).Questi confronti testimoniano, certo, il desiderio di conoscere l'ignoto con l'ausilio di ciò che è noto, ma contengono anche una distribuzione di valori sistematica e rivelatrice.

Le usanze degli aztechi, o per lo meno quelle dei loro capi, sono più raffinate delle usanze degli spagnoli. Cortés descrive con stupore i piatti riscaldati alla mensa di Moctezuma: «E poiché la regione è fredda, sotto ogni piatto e scodella c'era un piccolo braciere con brace, perché non si raffreddasse» (2). Bernal Díaz fa altrettanto per i gabinetti: "Per non perder nulla di quei rifiuti, usavano costruire lungo tutte le strade – dei ripari di canne, di paglia o di erbe, dove chi aveva bisogno di vuotare il ventre, poteva farlo senza esser visto dai passanti» (92).

Ma perché limitarsi alla sola Spagna? Cortés è convinto che le meraviglie che vede sono le più grandi del mondo. «Non c'è al mondo principe conosciuto che possieda cose di tale qualità» (2), «Moctezuma mi dette molti abiti suoi, che, tenuto conto che erano fatti di cotone e non di seta, in tutto il mondo non si poteva farli meglio, né di tanti e così diversi colori e modelli» (2). Le «moschee» sono «così ben fatte, vuoi nelle parti murarie vuoi in quelle lignee, che meglio non si potrebbero fare in nessuna parte» (2). «E così al naturale gli oggetti d'oro e d'argento che non c'è orefice al mondo capace di farli meglio» (2). «Questa città [Città del Messico] era la cosa più bella del mondo» (3). Gli unici termini di paragone che Bernal Díaz sa trovare sono tratti dai romanzi cavallereschi (lettura favorita dei conquistadores): «Dicevamo fra noi che era paragonabile alle dimore incantate dell'*Amadigi,* a causa delle alte torri,

dei templi e di ogni sorta di edifici costruiti in calce e sabbia, nelle acque stesse della laguna. Alcuni di noi si domandavano se tutto quel che vedevamo non fosse un sogno» (87).

Tanto incanto, a cui farà seguito una completa distruzione! Bernal Díaz scrive malinconicamente, evocando la sua prima visione di Città del Messico: «Dico ancora che, ammirando quello spettacolo, non potevo credere che al mondo fosse stato scoperto un paese paragonabile a quello in cui noi ci trovavamo. (...) Oggi quella città è interamente distrutta e di essa non resta in piedi più nulla» (87). Lungi dal dissiparsi, dunque, il mistero si infittisce. Gli spagnoli non solo comprendevano piuttosto bene gli aztechi, ma addirittura li ammiravano; e tuttavia li hanno annientati. Perché?

Rileggiamo ancora le frasi ammirative di Cortés. Una cosa ci colpisce: tranne poche eccezioni, esse riguardano tutte degli *oggetti* (l'architettura delle case, le merci, i tessuti, i gioielli). Simile al turista d'oggi, che, quando viaggia in Africa o in Asia, ammira la qualità dell'artigianato senza che lo sfiori nemmeno l'idea di condividere la vita degli artigiani che producono quegli oggetti, Cortés va in estasi davanti alle produzioni azteche, ma non riconosce i loro autori come individui umani da porre sul suo stesso piano. Un episodio successivo alla conquista illustra bene questo atteggiamento: quando Cortés fa ritorno in Spagna alcuni anni dopo la conquista, lo vediamo mettere insieme un campionario molto significativo di tutto quel che per lui c'era di notevole nel paese conquistato. «Aveva raccolto un gran numero di uccelli diversi da quelli di Castiglia – cosa veramente degna di essere veduta, due tigri, molte botti di liquidambar, del balsamo indurito, un altro balsamo liquido come l'olio, quattro indiani considerati maestri nell'arte di far volteggiare le bacchette coi piedi (gioco interessante per

la Castiglia e per ogni altro paese), e altri indiani, abili danzatori, i quali facevano tali acrobazie che sembrava quasi volassero nell'aria. Aveva portato con sé anche tre indiani gobbi e nani, col corpo mostruosamente contratto» (Bernal Díaz, 194; cfr. fig. 7). È noto che questi giocolieri e questi mostri susciteranno una grande ammirazione alla corte di Spagna e dinanzi al papa Clemente VII, dove poi si esibiranno.

Le cose sono un po' cambiate dall'epoca di Colombo, il quale, come il lettore ricorderà, catturava degli indiani per completare una specie di collezione da naturalista, mettendoli insieme a piante ed animali e interessandosi solo al loro numero: sei teste di uomini, sei teste di donne. In quel caso, l'altro era ridotto – si potrebbe dire – al rango di oggetto. Cortés non possiede il medesimo punto di vista, ma neanche per lui gli indiani sono diventati dei soggetti nel pieno senso della parola, cioè dei soggetti paragonabili all'io che li concepisce. Nel suo spirito essi debbono piuttosto occupare uno statuto intermedio: sono, sì, dei soggetti, ma dei soggetti ridotti al ruolo di produttori di oggetti, di artigiani o di saltimbanchi, di cui egli ammira le prestazioni, ma con un'ammirazione che sottolinea, anziché cancellare, la distanza fra lui e loro; e la loro appartenenza alla serie delle «curiosità naturali» non è del tutto dimenticata. Quando Cortés paragona le loro prestazioni a quelle degli spagnoli, sia pure per concedere loro il primo posto, non abbandona il suo punto di vista egocentrico e non tenta neppure di farlo: non è forse vero che l'imperatore degli spagnoli è il più grande, che il Dio dei cristiani è il più forte? Cortés, che ne è convinto, è – guarda caso – spagnolo e cristiano. Su questo piano, quello del rapporto fra il soggetto e chi lo costituisce come tale (e non del rapporto fra il soggetto e gli oggetti che esso produce), non si può neppure pensare di attribuire una superiorità agli indiani.

Quando Cortés deve esprimere la sua opinione sulla schiavitù degli indiani (e lo fa in una memoria indirizzata a Carlo V), prende in considerazione il problema da un solo punto di vista: quello della redditività dell'impresa. Non è mai in questione ciò che gli indiani potrebbero volere (non essendo soggetti, essi non hanno una volontà). «È fuor di dubbio che gli indigeni debbano obbedire agli ordini della Vostra reale Maestà, di qualunque natura essi siano»: è questo il punto di partenza del suo ragionamento, che si sforza poi di trovare le forme di sottomissione più giovevoli per il re. Si resta colpiti dal fatto che, nel suo testamento, Cortés pensa a tutti coloro che dovranno ricevere in eredità il suo denaro (i familiari, i domestici, i conventi, gli ospedali, i collegi), ma non parla mai degli indiani, che pure sono l'unica fonte di tutte le sue ricchezze…

7. Uno degli acrobati aztechi portati da Cortés alla corte di Carlo V, disegno di C. Weiditz.

Cortés si interessa alla civiltà azteca, e al tempo stesso le resta completamente estraneo. Non è il solo: nello stesso modo si comportano molte persone illuminate del suo tempo. Albrecht Dürer ammira fin dal 1520 le opere degli artigiani indiani inviate da Cortés alla corte reale; ma non gli viene neppure in mente di fare – come artista – qualcosa di simile ad esse; le stesse figure di indiani disegnate da Dürer rimangono del tutto fedeli allo stile europeo. Quegli oggetti

esotici saranno ben presto rinchiusi nelle collezioni e ricoperti di polvere; l'«arte indiana» non eserciterà alcuna influenza sull'arte europea del XVI secolo (contrariamente a quanto farà l'«arte negra» nel XX secolo). Per dirla altrimenti: nel migliore dei casi, gli autori spagnoli parlano bene *degli* indiani, ma – salvo alcune eccezioni – non parlano mai *agli* indiani. Ma è solo parlando all'altro (non dandogli degli ordini, bensì aprendo un dialogo con lui) che io gli riconosco la qualità di *soggetto*, paragonabile a quell'altro soggetto che sono io. A questo punto, si potrebbe così precisare la relazione intercorrente fra le parole che formano il titolo di questo capitolo: se il comprendere non si accompagna al pieno riconoscimento dell'altro come soggetto, allora questa comprensione rischia di essere utilizzata ai fini dello sfruttamento, del «prendere»; il sapere risulterà subordinato al potere. Quella che resta ancora oscura è la seconda relazione: perché prendere porta a distruggere? Una distruzione, infatti, vi fu; e, per tentare di rispondere alla domanda, sarà opportuno ricordarne gli elementi principali.

La distruzione degli indiani nel XVI secolo va esaminata da due diversi punti di vista, quantitativo e qualitativo. A quell'epoca, in mancanza di statistiche, il problema del numero degli indiani uccisi poteva essere oggetto di semplici supposizioni, che davano luogo alle risposte più contraddittorie. Gli antichi autori forniscono delle cifre, è vero; ma, in genere, quando un Bernal Díaz o un Las Casas dicono «centomila» o «un milione», si può dubitare che abbiano mai avuto la possibilità di contare, e se quelle cifre significano qualcosa, è qualcosa di molto impreciso: vogliono dire semplicemente «molti». Per questo non sono stati presi molto sul serio i «milioni» di Las Casas, quando – nella *Brevísima relación de la destruyción de las Indias* – egli cerca di esprimere in una cifra il numero degli indiani

scomparsi. Le cose sono, tuttavia, completamente cambiate da quando alcuni storici odierni sono riusciti, con metodi ingegnosi, a stimare con notevole verosimiglianza la popolazione del continente americano alla vigilia della conquista, per confrontarla a quella che vi si trovava cinquanta o cento anni più tardi, secondo i censimenti spagnoli. Nessuna seria contestazione ha potuto essere mossa contro queste cifre, e coloro che ancor oggi continuano a rifiutarle, lo fanno semplicemente perché, se la cosa fosse vera, sarebbe molto urtante. Infatti queste cifre dànno ragione a Las Casas: non perché le sue stime siano attendibili, ma perché le cifre da lui indicate sono del medesimo ordine di grandezza di quelle oggi stabilite.

Senza entrar troppo nei particolari, e per dare soltanto un'idea globale del fenomeno (anche se non si ha certo il diritto di arrotondare le cifre, quando si tratta di vite umane), si può ritenere che nel 1500 la popolazione del globo fosse dell'ordine di 400 milioni di abitanti, 80 dei quali residenti in America. Verso la metà del XVI secolo, di questi 80 milioni ne restano 10. Limitando il discorso al Messico, alla vigilia della conquista la popolazione era di circa 25 milioni di abitanti; nel 1600 era ridotta a 1 milione.

Se c'è un caso in cui si può parlare, senza tema di smentita, di genocidio, è proprio questo. Si tratta di un record, mi sembra; e non solo in termini relativi (una distruzione dell'ordine del 90 per cento e più), ma anche in termini assoluti, perché la popolazione del globo venne diminuita di 70 milioni di esseri umani. Nessuno dei grandi massacri del xx secolo può essere paragonato a questa ecatombe. È facile capire, allora, quanto siano vani gli sforzi di certi autori i quali cercano di sfatare quella che fu chiamata la «leggenda nera», che mette a fuoco la responsabilità della Spagna in quel genocidio e ne offusca in tal modo la reputazione. Il nero esiste, anche se non c'è

nulla di leggendario. Non che gli spagnoli siano peggiori di altri colonizzatori; si dà solo il caso che l'America, in quel momento, sia occupata da loro, e che nessun altro colonizzatore abbia avuto occasione, prima o dopo, di far perire tanta gente in una sola volta. Gli inglesi e i francesi, in quella stessa epoca, non si comportano diversamente; ma la loro espansione non avviene alla medesima scala, e i guasti da loro provocati non hanno, quindi, le medesime proporzioni.

Si potrebbe obiettare che non ha senso cercare delle responsabilità, o anche parlare di genocidio anziché di catastrofe naturale. Gli spagnoli non procedettero a uno sterminio diretto di quei milioni di indiani, né sarebbero stati in grado di farlo. Se si guarda alle forme assunte dalla diminuzione della popolazione, si constata che esse furono tre, e che la responsabilità degli spagnoli fu inversamente proporzionale al numero di vittime attribuibile a ciascuna di esse:

1) Per uccisione diretta, durante le guerre o al di fuori di esse (numero elevato, ma relativamente esiguo): responsabilità diretta.

2) In seguito a maltrattamenti (numero più elevato): responsabilità (un po') meno diretta.

3) Per malattie, per «choc microbico» (la maggior parte della popolazione): responsabilità diffusa e indiretta.

Ritornerò sul primo punto, quando prenderò in esame la distruzione degli indiani sul piano qualitativo; qui importa verificare in che cosa e come gli spagnoli possono essere ritenuti corresponsabili della prima e della seconda forma di morte.

Per «maltrattamenti» intendo soprattutto le condizioni di lavoro imposte dagli spagnoli, in particolare nelle miniere,

ma non solo in esse. I conquistadores colonizzatori non hanno tempo da perdere, debbono arricchirsi subito; essi impongono di conseguenza ritmi di lavoro insopportabili, senza minimamente preoccuparsi di tutelare la salute e la vita dei loro operai. La speranza di vita media di un minatore dell'epoca è di venticinque anni. Ma non ci sono solo le miniere; le imposte sono così irragionevoli che producono il medesimo risultato. I primi colonizzatori non prestano attenzione al fenomeno, poiché le conquiste si susseguono a una velocità tale che la morte di un'intera popolazione non desta soverchie preoccupazioni: si può sempre insediarne un'altra, trasferendola dalle terre di più recente occupazione. Motolinia osserva: «Le imposte di cui gli indiani venivano gravati erano talmente elevate, che molte città, non essendo in grado di pagarle, vendevano agli usurai le terre e i figli dei poveri; ma poiché le esazioni erano assai frequenti e gli indiani non potevano liberarsene neppure vendendo tutto ciò che avevano, alcune città si spopolarono completamente e altre perdettero una parte della popolazione» (III, 4). Anche la riduzione in schiavitù provoca, direttamente o indirettamente, cali massicci della popolazione.

Il primo vescovo di Città del Messico, Juan de Zumárraga, così descrive le gesta di Niño de Guzmán, conquistador e tiranno: «Quando cominciò a governare questa provincia, in essa vivevano 25000 indiani sottomessi e pacifici. Egli ne ha venduti 10000 come schiavi, e gli altri – temendo la stessa sorte – hanno abbandonato i loro villaggi».

Oltre a un aumento della mortalità, le nuove condizioni di vita provocano anche una diminuzione della natalità: "Non si accostano più alle loro donne, per non generare degli schiavi», scrive al re il vescovo Zumárraga. E Las Casas spiega: «In questo modo, marito e moglie non

stavano insieme né si vedevano per otto o dieci mesi, o per un anno intero; quando alla fine si ritrovavano, erano così stanchi e spossati dalla fame e dalle fatiche, così sfiniti e indeboliti gli uni e le altre, che poco si curavano di avere rapporti coniugali. Così cessarono di procreare. I neonati morivano subito, perché le madri – stanche e affamate – non avevano latte per alimentarli. Quand'ero a Cuba, 7000 bambini morirono in tre mesi per questa ragione. Alcune madri affogavano i loro bambini per disperazione; altre, accorgendosi di essere incinte, abortivano con l'aiuto di certe erbe che fanno partorire figli nati morti» (*Historia*, II, 13). Las Casas racconta anche, nella *Historia de las Indias*, che la sua conversione alla causa degli indiani fu prodotta dalla lettura di queste parole dell'*Ecclesiastico* (34.21): «Il pane dei poveri è la loro vita: chi li priva del pane è un assassino». In tutti i casi citati si tratta appunto di un assassinio economico, e i colonizzatori ne portano tutta intera la responsabilità.

Meno nettamente stanno le cose per quanto riguarda le malattie. Le epidemie, a quell'epoca, non infuriavano solo in America, ma decimavano le stesse città europee, anche se su scala diversa. Gli spagnoli non solo non inocularono scientemente questo o quel microbo agli indiani, ma (soprattutto certi religiosi) avrebbero voluto lottare contro le epidemie; non sapevano, però, farlo in modo efficace. Oggi tuttavia sappiamo che, a quell'epoca, la popolazione messicana diminuì anche indipendentemente dall'esito delle grandi epidemie, per denutrizione, o in conseguenza di altre malattie correnti o per effetto della distruzione del tradizionale tessuto sociale. D'altro lato, quelle micidiali epidemie non si possono neppure considerare come un fatto puramente naturale. Il meticcio Juan Bautista Pomar, nella sua *Relación de Tezcoco*, terminata verso il 1582, riflette sulle cause dello spopolamento. La riduzione della

popolazione (che, con valutazione abbastanza esatta, ritiene sia dell'ordine di dieci a uno) è dovuta certo alle malattie; ma gli indiani erano particolarmente vulnerabili alle malattie, perché erano esauriti dal lavoro e non amavano più la vita. La colpa era «della stanchezza e della disperazione del loro spirito, perché avevano perduto la libertà che Dio aveva loro dato ed erano trattati dagli spagnoli come schiavi e peggio».

Sia o non sia accettabile questa spiegazione dal punto di vista medico, una cosa è certa (ed è molto più importante ai fini dell'analisi delle rappresentazioni ideologiche che qui sto tentando): i conquistadores considerano sicuramente le epidemie come una delle loro armi. Non conoscono i segreti della guerra batteriologica, ma, se potessero farlo, non esiterebbero a servirsi scientemente delle malattie; si può pensare che, in generale, non abbiano fatto nulla per impedire l'estendersi del contagio. Il fatto che gli indiani muoiano come mosche è la prova che Dio è dalla parte dei conquistatori. Gli spagnoli presumevano forse un po' troppo, per quanto riguarda questa loro valutazione della benevolenza divina; ma, per loro, si trattava di un fatto incontestabile.

Motolinia, membro del primo gruppo di francescani sbarcati in Messico nel 1523, comincia la sua *Historia* enumerando le dieci piaghe inviate da Dio, per punizione, su quella terra; la loro descrizione occupa il primo capitolo del primo libro. Il riferimento è chiaro: come l'Egitto biblico, il Messico si è reso colpevole dinanzi al vero Dio e viene giustamente punito. Vediamo allora succedersi, in questa elencazione, una serie di eventi la cui integrazione in una successione unica non è priva di interesse.

«La prima fu la piaga del vaiolo», portata da un soldato di Narváez. «Gli indiani non conoscevano rimedi per questa malattia. E poiché, malati o sani, hanno l'abitudine

di fare il bagno molto di frequente, continuarono a farlo anche dopo aver preso il vaiolo, per cui morivano in massa come cimici. Molti altri morirono di fame, perché, essendo tutti malati, non potevano curarsi l'un l'altro e non c'era nessuno che desse loro del pane o altre cose da mangiare». Anche per Motolinia, dunque, la malattia non è l'unica responsabile: lo sono del pari l'ignoranza, la mancanza di cure, la mancanza di alimenti. Gli spagnoli avrebbero potuto eliminare materialmente queste altre cause di mortalità, ma nulla era più lontano dalle loro intenzioni: perché combattere una malattia, se essa è inviata da Dio per punire gli increduli? Undici anni dopo, continua Motolinia, cominciò una seconda epidemia (di morbillo), ma questa volta furono proibiti i bagni e si ebbe cura dei malati; vi furono dei morti, ma in numero assai inferiore.

«La seconda piaga fu il gran numero di coloro che morirono durante la conquista della Nuova Spagna, soprattutto intorno a Città del Messico». In questo modo, chi viene ucciso a mano armata va a raggiungere le vittime del vaiolo.

«La terza piaga fu una grande carestia che si abbatté sul paese subito dopo la presa di Città del Messico». Durante la guerra non si poteva seminare; e, se qualcuno riusciva a farlo, gli spagnoli distruggevano il raccolto. Anche gli spagnoli stentavano a trovare del mais: ed è tutto dire.

«La quarta piaga fu quella dei *calpixques* o sorveglianti, e dei negri». Gli uni e gli altri servivano da intermediari fra i colonizzatori e il grosso della popolazione; erano contadini spagnoli o vecchi schiavi africani. «Poiché non voglio mettere in luce i loro difetti, non dirò quel che penso; dirò soltanto che si fanno servire e temere come se fossero i signori assoluti e naturali. Non fanno altro che chiedere, e si ha un bel dare loro tutto: non sono mai contenti. Dovunque si trovino, infettano e corrompono tutto, fetidi come la

carne putrefatta. (…) Durante i primi anni, questi sorveglianti maltrattavano gli indiani in modo così assoluto, sovraccaricandoli di lavoro, allontanandoli dalle loro terre e imponendo loro altri gravosi compiti, che molti indiani morirono per causa loro e nelle loro mani».

«La quinta piaga furono le imposte elevate e i servizi che gli indiani dovevano prestare». Quando gli indiani non avevano più oro, vendevano i figli; quando non avevano più figli, non potevano offrire che la propria vita. «Molti di loro morirono a causa di ciò, alcuni sotto la tortura, altri in crudeli prigioni, perché gli spagnoli li trattavano brutalmente e li consideravano al di sotto delle bestie». Ma era davvero un arricchimento per gli spagnoli?

«La sesta piaga furono le miniere d'oro». «Sarebbe impossibile calcolare il numero di schiavi indiani che, fino ad ora, sono morti in queste miniere».

«La settima piaga fu la costruzione della grande Città dei Messico». «Nel corso dei lavori di costruzione, alcuni furono schiacciati dalle travi, altri caddero dall'alto delle impalcature, altri ancora rimasero sepolti sotto gli edifici che venivano demoliti in un posto per essere ricostruiti in un altro; ciò avvenne soprattutto quando furono abbattuti i principali templi del diavolo. Molti indiani morirono sotto di essi». Come non vedere un intervento divino nella morte inflitta dalle pietre del Grande Tempio? Motolinia aggiunge che, per questo lavoro, gli indiani non solo non erano retribuiti, ma pagavano i materiali di tasca propria o dovevano portarli con sé, mentre, d'altro lato, nessuno dava loro da mangiare. E poiché non potevano nello stesso tempo distruggere i templi e lavorare i campi, andavano al lavoro affamati (di qui, forse, un certo aumento degli «incidenti sul lavoro»).

«L'ottava piaga furono gli schiavi gettati nelle miniere». Prima furono presi quelli che erano già schiavi degli aztechi;

poi quelli. che si erano resi colpevoli di insubordinazione; infine, tutti coloro su cui fu possibile mettere le mani. Nei primi anni dopo la conquista, il commercio degli schiavi è fiorente e gli schiavi cambiano spesso padrone: «venivano impressi sui loro volti tanti segni, i quali andavano ad aggiungersi alle stigmate regie, che la loro faccia era tutta scritta, perché portava il marchio di tutti coloro che li avevano comprati e venduti». Vasco de Quiroga, in una lettera al Consiglio delle Indie, ha fornito anche lui una descrizione di quei volti trasformati in libri illeggibili, come i corpi dei suppliziati nella *Colonia penale* di Kafka: «Vengono marcati a fuoco in viso e vengono loro impresse nelle carni le iniziali dei nomi di coloro che via via diventano loro proprietari; passano così di mano in mano, e alcuni hanno anche tre o quattro nomi, di guisa. Che il volto di quegli uomini che furono creati ad immagine di Dio è trasformato, per i nostri peccati, in carta».

«La nona piaga fu il servizio di approvvigionamento delle miniere, per il quale gli indiani, stracarichi di pesi, percorrevano distanze di sessanta miglia e più. Il cibo che portavano per nutrirsene essi stessi era talvolta finito prima che arrivassero alle miniere, e altre volte finiva sulla strada del ritorno, prima che giungessero a casa. Talvolta i minatori li trattenevano per alcuni giorni, per farsi aiutare ad estrarre il minerale o per costruire le proprie case o per farsi servire; e quando quegli indiani non avevano più cibo, morivano nelle miniere o per la strada, perché non avevano denaro per comprarsi da mangiare e nessuno gliene dava. Alcuni rientravano a casa in condizioni tali che, di lì a poco, morivano. I corpi di questi indiani e degli schiavi morti nelle miniere produssero tali fetide esalazioni che ne nacque una pestilenza, soprattutto nelle miniere di Guaxaca. Fino a mezza lega di distanza tutt'intorno, e lungo una gran parte della strada, non si faceva altro che camminare sui cadaveri

o su mucchi di ossa, e gli stormi di uccelli e di corvi che venivano a divorarli erano così numerosi da oscurare il sole. In questo modo molti villaggi si spopolarono, lungo la strada e nei dintorni».

«La decima piaga furono le fazioni che dividevano gli spagnoli in Messico». Ci si può domandare quale danno ciò potesse arrecare agli indiani. È semplice: vedendo gli spagnoli discutere, gli indiani pensano di poterne approfittare per sbarazzarsi di loro. Che la cosa sia vera o no, gli spagnoli vi trovano un buon pretesto per giustiziare moltissimi altri indiani, fra cui Cuauhtemoc, loro prigioniero.

Motolinia è partito dall'immagine biblica delle dieci piaghe, avvenimenti sovrannaturali inviati da Dio per punire l'Egitto. Ma il suo racconto si trasforma a poco a poco in una descrizione realistica e accusatrice della vita in Messico nei primi anni dopo la conquista; sono chiaramente gli uomini i responsabili di queste «piaghe», e in realtà Motolinia non li approva. O meglio: pur condannando lo sfruttamento, la crudeltà, i maltrattamenti, egli considera l'esistenza di queste «piaghe» come un'espressione della volontà divina e una punizione inflitta agli infedeli (senza che ciò implichi approvazione per gli spagnoli, causa immediata di quelle sciagure). I responsabili diretti di ognuno di quei disastri (in qualche modo, prima che essi diventino «piaghe») sono noti a tutti: sono gli spagnoli.

Passiamo ora all'aspetto qualitativo della distruzione degli indiani (benché il termine «qualitativo» non sia qui appropriato). Intendo riferirmi al carattere particolarmente impressionante, e in certo senso moderno, di tale distruzione.

Las Casas dedica la *Brevísima relación* alla sistematica evocazione di tutti gli orrori di cui furono protagonisti gli spagnoli (cfr. figg. 8 e 9). Ma la *Relación* generalizza senza

citare nomi propri e senza fare riferimento a circostanze individuali. Si è potuto quindi affermare che essa è una patente esagerazione, se non una pura invenzione, nata dallo spirito forse morboso o addirittura perverso del domenicano: è chiaro che Las Casas non ha assistito a tutto quel che racconta. Ho deciso dunque di citare solo alcuni racconti di testimoni oculari; essi potranno forse provocare un'impressione di monotonia, ma tale doveva essere anche la realtà da essi evocata.

Il più antico è un rapporto steso nel 1516 da un gruppo di domenicani per M. de Chievres, ministro di Carlo I (futuro Carlo V); esso concerne fatti avvenuti nelle isole caraibiche.

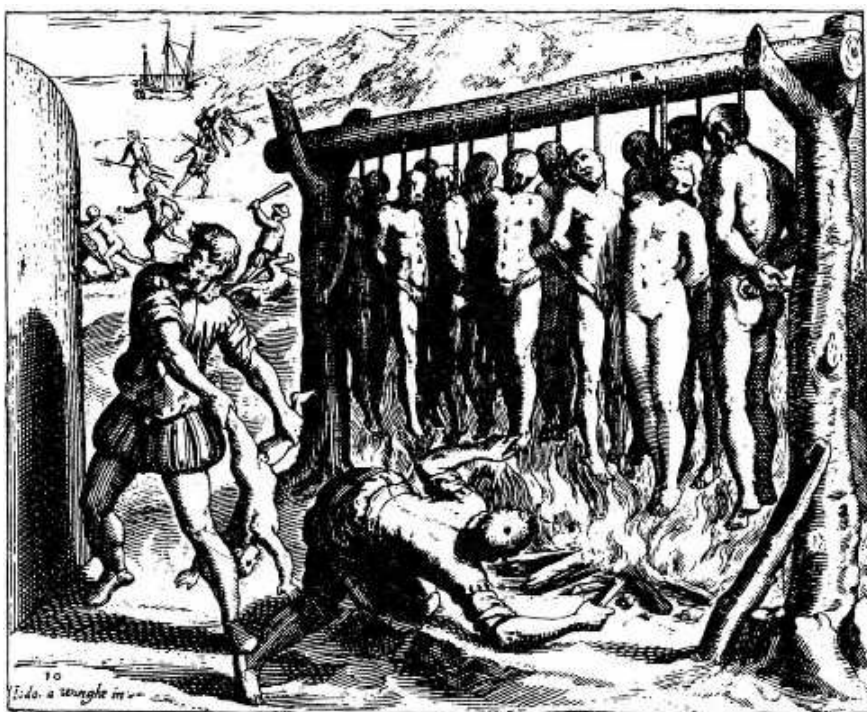
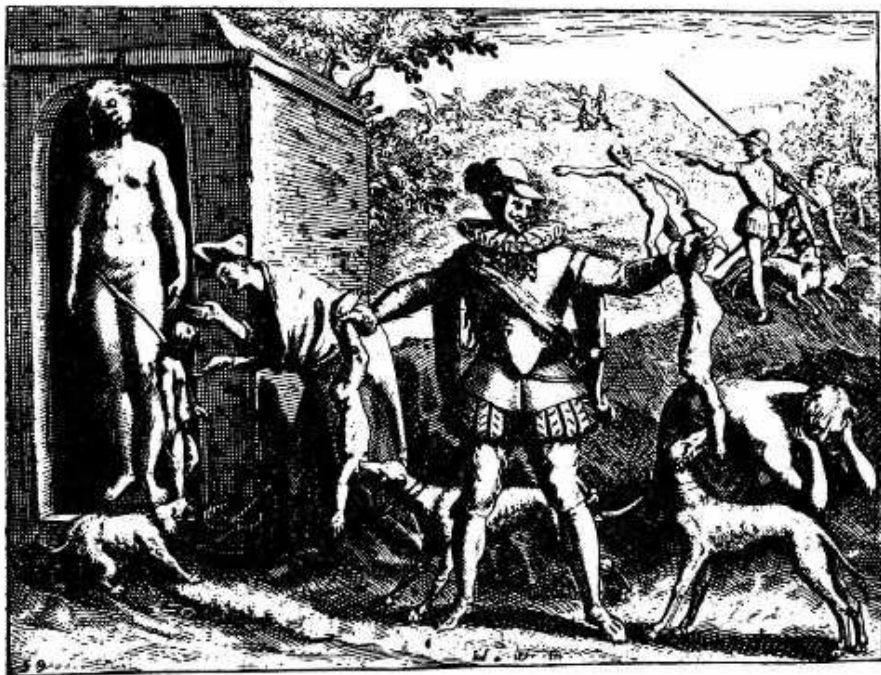
Sul modo in cui venivano trattati i bambini: «Alcuni cristiani incontrarono un'indiana, che teneva in braccio un bambino a cui dava il latte; e poiché il cane che li accompagnava aveva fame, strapparono il bambino dalle braccia della madre e lo gettarono vivo in pasto al cane, che lo fece a pezzi sotto gli occhi della donna. (...) Quando fra i prigionieri c'erano delle donne che avevano da poco partorito, sei neonati si mettevano a piangere, li prendevano per le gambe e li sbattevano contro le rocce o li gettavano fra gli sterpi perché finissero di morire».

Sui rapporti con gli operai delle miniere: «Ognuno di loro [i capomastri delle miniere] aveva preso l'abitudine di andare a letto con le indiane che dipendevano da lui, se gli piacevano, fossero ragazze o maritate. Mentre il capomastro se ne stava con l'indiana nella capanna, il marito veniva mandato ad estrarre l'oro nelle miniere; la sera, quando il malcapitato tornava a casa, non solo il capomastro lo caricava di botte o lo frustava perché non aveva raccolto abbastanza oro, ma di solito lo legava anche mani e piedi e lo gettava sotto il letto come un cane, mentre lui si sdraiava sopra il letto con la moglie».

Sul modo in cui veniva trattata la manodopera: «Ogni qual volta gli indiani venivano trasferiti, ne morivano di fame così tanti durante la traversata, che il solco da loro lasciato sarebbe stato sufficiente – crediamo – a guidare un'altra imbarcazione fino al porto. (...) Dopo che più di ottocento indiani erano stati trasferiti in un porto di quell'isola, chiamato Puerto de Plata, si aspettarono due giorni prima di farli scendere nella caravella. Ne morirono seicento, che furono gettati in mare: galleggiavano sui flutti come grosse tavole di legno».

Ed ecco un racconto di Las Casas, contenuto non nella *Relación*, ma nella *Historia de las Indias*, che si riferisce ad un avvenimento di cui il domenicano fu partecipe più che testimone: il massacro di Caonao a Cuba, compiuto dalle truppe di Narváez, di cui egli era elemosiniere (III, 29). L'episodio comincia con una circostanza fortuita: «Bisogna sapere che gli spagnoli, il giorno del loro arrivo, si fermarono al mattino – per far colazione – nel letto prosciugato di un torrente, disseminato ancora, qua e là, da alcune piccole pozze d'acqua e pieno di pietre da molare: ciò suggerì loro l'idea di affilare le spade».

Arrivati al villaggio dopo la colazione sull'erba, gli spagnoli hanno una nuova idea: verificare se le spade sono così affilate come sembrano. «All'improvviso uno spagnolo (nel quale si può pensare fosse entrato il demonio) trae la spada dal fodero, e subito gli altri cento fanno altrettanto; e cominciano a sventrare, a trafiggere e a massacrare pecore e agnelli, uomini e donne, vecchi e bambini che se ne stavano seduti tranquillamente li vicino, guardando pieni di mera viglia i cavalli e gli spagnoli. In pochi istanti, non rimase vivo nessuno. Entrati allora nella grande casa vicina (poiché tutto era avvenuto alle soglie di essa), gli spagnoli si misero ad uccidere, colpendoli di taglio e di punta, tutti coloro che vi si trovavano: il sangue colava dappertutto, come se fosse

stata scannata una mandria di vacche».

8-9.Le crudeltà degli spagnoli, illustrazioni di Théodore de Bry.

Las Casas non trova altra spiegazione per questo fatto, se non il desiderio degli spagnoli di verificare se le spade fossero bene affilate. «La vista delle ferite che coprivano i corpi dei morti e degli agonizzanti era uno spettacolo orribile e spaventoso: infatti, poiché il diavolo (che aizzava gli spagnoli) aveva loro procurato – quella stessa mattina nel letto del torrente dove avevano mangiato – le pietre da molare di cui si erano serviti per affilare le spade, dovunque avevano vibrato i loro colpi su quei corpi completamente nudi e su quelle carni delicate avevano tagliato a metà un uomo con un solo fendente».

Ecco ora un racconto sulla spedizione di Vasco Núñez de Balboa, trascritto da chi aveva ascoltato molti conquistadores raccontare a viva voce le loro avventure: «Come i macellai fanno a pezzi la carne dei buoi e delle pecore per metterla in vendita appesa ai ganci, così gli

spagnoli mozzavano d'un colpo a uno il posteriore, a un altro la coscia, a un altro ancora la spalla. Li consideravano come animali privi di ragione. (…) Vasco ne fece straziare una quarantina dai cani» (Pietro Martire, III, 1).

Il tempo passa, ma le usanze restano: è quanto risulta dalla lettera che il monaco Jerónimo de San Miguel indirizza al re il 20 agosto 1550. «Bruciarono vivi alcuni indiani, ad altri mozzarono le mani, il naso, la lingua e altri membri; altri li gettarono ai cani; tagliarono i seni alle donne…»

Segue ora un racconto del vescovo dello Yucatán, Diego de Landa, che pure non ha un atteggiamento particolarmente favorevole agli indiani: «Questo Diego de Landa dice di aver visto, nei pressi di quella località, un grande albero ai rami del quale un capitano aveva impiccato un gran numero di indiane; e alle loro caviglie aveva appeso per la gola i loro figlioletti. (…) Gli spagnoli commisero crudeltà inaudite, mozzando mani, braccia e gambe, tagliando i seni alle donne, gettandole in laghi profondi e trafiggendo con la spada i bambini perché non camminavano abbastanza svelti insieme alle madri. E se gli indiani trascinati con la corda al collo si ammalavano o non camminavano abbastanza svelti come i loro compagni, gli spagnoli tagliavano loro la testa per non fermarsi a slegarli» (15).

Per finire questa macabra enumerazione, ecco un particolare riferito da Alonso de Zurita verso il 1570: «Conoscevo un *oidor* [giudice], il quale affermava in pubblico, dal suo palco e ad alta voce, che se mancava l'acqua per irrigare le fattorie degli spagnoli, si sarebbe utilizzato il sangue degli indiani» (10).

Quali sono le motivazioni immediate di questo comportamento degli spagnoli? Una è incontestabilmente il desiderio di arricchirsi presto e molto, senza curarsi del

benessere e della stessa vita altrui. Si torturano gli indiani per strappar loro il segreto sui nascondigli dei tesori; si sfruttano gli indigeni per ricavarne dei profitti. Gli autori dell'epoca già trovavano in questo movente la principale spiegazione di quanto era avvenuto. Motolinia scrive ad esempio: «Se qualcuno volesse chiedersi qual è stata la causa di tanti mali, risponderei: la cupidigia, il desiderio di mettere in cassa qualche lingotto d'oro, per il bene di non so chi» (I, 3). E Las Casas : «Non dico che [gli spagnoli] uccidano gli indiani unicamente per odio. Li uccidono perché vogliono arricchirsi e avere molto oro (che è il loro unico scopo), grazie alla fatica e al sudore dei tormentati e degli infelici» *(Entre los remedios*, 7).

Perché questa brama di arricchirsi? Perché, come è noto, il denaro può tutto: «Col denaro gli uomini acquistano tutte le cose temporali di cui hanno bisogno e desiderio, come l'onore, la nobiltà, la ricchezza, la famiglia, il lusso, i bei vestiti, i cibi delicati, il piacere dei vizi, la vendetta sui nemici, la grande stima per la propria persona» *(ibid.).*

Il desiderio di arricchirsi non è certo una novità; la passione per l'oro non ha nulla di specificamente moderno. Lo è invece, almeno in parte, questa subordinazione ad essa di ogni altro valore. Il conquistador non ha cessato di aspirare ai valori aristocratici, ai titoli nobiliari, agli onori e alla stima; ma ha capito perfettamente che tutto può essere ottenuto col denaro, che questo non è soltanto l'equivalente universale di tutti i valori materiali, ma rende possibile anche l'acquisto di tutti i valori spirituali. È certo vantaggioso, nel Messico di Moctezuma come in Spagna prima della conquista, essere ricchi; ma non si può comprare uno statuto, per lo meno non direttamente. Questa omogeneizzazione dei valori per mezzo del denaro è un fatto nuovo, che preannuncia la mentalità moderna, egualitaria e attenta all'economia.

Comunque, il desiderio di arricchirsi non spiega tutto. Se esso è eterno, le forme assunte dalla distruzione degli Indiani e le sue proporzioni sono inedite, e talvolta eccezionali; la spiegazione economica mostra chiaramente i suoi limiti. Non si possono spiegare con la cupidigia il massacro di Caonao, l'impiccagione delle donne agli alberi e quella dei bambini alle caviglie delle madri, o le torture con cui si strappa a brano a brano la carne delle vittime per mezzo delle tenaglie; né gli schiavi lavorano meglio se il padrone va a letto con le loro mogli sopra la loro testa. Tutto avviene come se gli spagnoli provassero un piacere particolare nella crudeltà, nell'esercizio del potere sugli altri, nella dimostrazione di poter dare la morte.

Si potrebbero, anche qui, richiamare alcune caratteristiche immutabili della «natura umana» che la psicanalisi definisce con i termini di «aggressività», «pulsione di morte», «istinto di padronanza» (*Bemächtigungstrieb*, *instinct of mastery*). Per quanto riguarda la crudeltà, si potrebbero ricordare alcune caratteristiche proprie di altre culture, in particolare di quella azteca, che ha fama di essere «crudele» e di non fare gran caso del numero delle vittime (o meglio di farlo, ma per gloriarsene!): secondo Durán, 80400 vittime furono sacrificate a Città del Messico dal re Ahuitzotl per la sola inaugurazione del nuovo tempio. Si potrebbe anche sostenere che ogni popolo, dalle origini fino ai giorni nostri, possiede le sue vittime e conosce la follia omicida; e ci si potrebbe domandare se non sia questa una caratteristica delle società a dominanza maschile (poiché sono le sole ad essere conosciute).

Ma sarebbe errato cancellare, in tal modo, tutte le differenze e restar fermi a termini di carattere affettivo più che descrittivo, come «crudeltà». Per i delitti vale un po' quel che si dice a proposito delle ascensioni sui vulcani:

ogni volta si sale in cima e si ritorna indietro, ma non si riportano mai le stesse impressioni. Come abbiamo contrapposto le società che valorizzano il rituale a quelle che favoriscono l'improvvisazione, o che privilegiano il codice rispetto al contesto, così sarebbe opportuno parlare di società del sacrificio e di società del massacro, di cui gli aztechi e gli spagnoli del XVI secolo furono rispettivamente i rappresentanti.

Il sacrificio è, in quest'ottica, un delitto religioso: lo si compie in nome dell'ideologia ufficiale, sulla pubblica piazza, dinanzi agli occhi di tutti. L'identità del sacrificato è fissata da regole rigorosissime. Non dev'essere troppo estraneo alla comunità, non deve vivere troppo lontano da essa (come abbiamo visto, gli aztechi ritenevano che le carni degli appartenenti a tribù lontane non fossero commestibili per gli dèi), ma non deve neppure appartenere alla comunità medesima: non si sacrificano i propri concittadini. I sacrificati provengono da paesi limitrofi, che parlano la stessa lingua ma hanno un governo autonomo; una volta catturati, vengono tenuti per qualche tempo in prigione allo scopo di essere parzialmente assimilati (ma mai completamente). Né simile, né totalmente differente, il sacrificato conta anche per le sue qualità personali: il sacrificio di valorosi guerrieri è più apprezzato di quello di persone qualsiasi; quanto agli invalidi di ogni genere, essi sono considerati come assolutamente inadatti al sacrificio. Questo è compiuto sul posto e testimonia della forza del tessuto sociale, della sua prevalenza sull'individuo.

Il massacro, invece, rivela la debolezza del tessuto sociale, il venir meno dei principi morali che garantivano la coesione del gruppo. È compiuto di preferenza in luoghi lontani, dove la legge stenta a farsi rispettare: per gli spagnoli, in America o anche in Italia. Il massacro è dunque intimamente legato alle guerre coloniali, condotte lontano

dalle metropoli. Più i massacrati sono lontani e stranieri, meglio è: vengono sterminati senza rimorsi, perché identificati più o meno con le bestie. L'identità individuale del massacrato è, per definizione, non pertinente (se no, si tratterebbe di un delitto): non si ha né il tempo né la curiosità di sapere chi si sta uccidendo in un determinato momento. Al contrario dei sacrifici, i massacri non sono mai rivendicati: la loro esistenza, di solito, è tenuta segreta e viene negata. Il fatto è che la loro funzione sociale non è riconosciuta, e si ha l'impressione che l'atto trovi la sua giustificazione in se stesso: si maneggia la sciabola per il piacere di maneggiarla, si mozzano il naso, la lingua ed il sesso degli indiani senza che nulla, assolutamente nulla di rituale sia presente allo spirito di chi compie tali atti.

Se il sacrificio è un delitto religioso, il massacro è un delitto ateo; e gli spagnoli sembrano aver inventato (o ritrovato, ma non nel loro più vicino passato, perché i roghi dell'Inquisizione sono apparentati piuttosto col sacrificio) proprio quel tipo di violenza che invece si ritrova abbondantemente nel nostro più recente passato, sia per quanto riguarda la violenza individuale, sia per quanto concerne quella statale. È come se i conquistadores obbedissero alla regola (se così si può chiamarla) di Ivan Karamazov: «tutto è permesso». Lontani dal potere centrale, lontani dalla legislazione regia, tutti i divieti cadono; il legame sociale, già indebolito, si sfalda e rivela non una natura primitiva (la belva assopita in ciascuno di noi), ma un essere moderno, a cui appartiene l'avvenire, che non ha alcuna morale e che uccide perché e quando gli piace. La «barbarie» degli spagnoli non ha niente di atavico o d'animale; è interamente umana e preannuncia l'avvento dei tempi moderni. Nel Medioevo può accadere che si taglino i seni alle donne o le braccia agli uomini, per punizione o per vendetta; ma lo si fa nel proprio paese, o

nel proprio paese come altrove. Ciò che gli spagnoli scoprono è il contrasto fra metropoli e colonie. Leggi morali completamente diverse regolano il comportamento umano nell'una e nelle altre: il massacro ha bisogno di un quadro appropriato.

Ma che fare se non si ha intenzione di scegliere fra civiltà del sacrificio e civiltà del massacro?

Eguaglianza o ineguaglianza

Il desiderio di arricchirsi e l'istinto di padronanza (queste due forme di aspirazione al potere) sono certamente all'origine del comportamento degli spagnoli; ma esso è condizionato anche dall'idea che i conquistatori si fanno degli indiani, idea secondo la quale questi ultimi sono degli esseri inferiori, delle creature a mezza strada fra gli uomini egli animali. Senza questa premessa essenziale, la distruzione non avrebbe potuto aver luogo.

Fin dalla sua prima formulazione, questa dottrina dell'ineguaglianza sarà combattuta da un'altra, che afferma – al contrario – l'eguaglianza di tutti gli uomini; si è in presenza, dunque, di un dibattito, e sarà necessario prestare attenzione ad entrambe le voci. Questo dibattito non mette in causa solo l'opposizione eguaglianza ineguaglianza, ma anche quella fra identità e differenza; e questa nuova opposizione, i cui termini non sono – sul piano etico – più neutri di quelli della precedente, rende più difficile esprimere un giudizio sull'una e sull'altra tesi in contrasto. Lo si era già visto a proposito di Colombo: la differenza si converte in ineguaglianza, l'eguaglianza in identità; sono le due grandi figure del rapporto con l'altro, che ne disegnano l'inevitabile spazio.

Las Casas e gli altri difensori dell'eguaglianza hanno così spesso accusato i loro avversari di aver scambiato gli indiani per delle bestie, che ci si può chiedere se non abbiano

esagerato. Bisogna dunque volgersi ai difensori dell'ineguaglianza per verificare come stanno le cose. Il primo documento interessante in proposito è il celebre *Requerimiento*, un'ingiunzione indirizzata agli indiani. Ne è autore il giurista regio Palacios Rubios e porta la data del 1514; è un testo nato dalla necessità di regolamentare delle conquiste fino a quel momento abbastanza caotiche. D'ora in poi, prima di conquistare un paese, sarà necessario rivolgersi ai suoi abitanti, dando loro lettura di questo testo. Si è voluto talvolta scorgervi il desiderio della corona di impedire le guerre ingiustificate, di concedere alcuni diritti agli indiani; ma è un'interpretazione troppo generosa. Nel contesto del dibattito di cui abbiamo parlato, il *Requerimiento* sta chiaramente dalla parte dell'ineguaglianza, anche se essa è data per implicita, più che affermata esplicitamente.

Questo testo, curioso tentativo di dare una base legale a quelli che erano i desideri dei conquistatori, comincia con una breve storia dell'umanità, il cui punto culminante è rappresentato dall'apparizione di Gesù Cristo, definito «capo della stirpe umana», una specie di sovrano supremo che ha sotto la sua giurisdizione l'universo intero. Una volta fissato questo punto di partenza, le cose si concatenano in modo assai semplice: Gesù ha trasmesso il suo potere a san Pietro, e questi ai papi suoi successori; uno degli ultimi papi ha fatto dono del continente americano agli spagnoli (e in parte ai portoghesi). Dopo aver così stabilito le ragioni giuridiche della dominazione spagnola, resta da assicurarsi una sola cosa: che gli indiani siano informati della situazione, perché può darsi che essi abbiano ignorato questi regali che, in successione di tempo, papi e imperatori si facevano tra loro. A ciò soccorrerà la lettura del *Requerimiento*, fatta in presenza di un funzionario regio (ma non viene menzionato nessun interprete). Se gli indiani –

dopo la lettura – si mostrano convinti, non si ha il diritto di prenderli come schiavi (sotto questo profilo, il testo «protegge» gli indiani, concedendo loro un particolare statuto). Se invece essi non accettano questa interpretazione della loro storia, saranno severamente puniti. «Se non lo fate, o allungate con malizia i tempi della vostra decisione, vi dichiaro che, con l'aiuto di Dio, vi invaderò con potenti forze, vi farò la guerra da ogni lato e con tutti i mezzi, e vi assoggetterò al giogo e all'obbedienza della Chiesa e delle Loro Altezze. Vi prenderò, insieme alle vostre mogli e ai vostri figli, e vi ridurrò in schiavitù. Vi venderò come schiavi e disporrò di voi secondo gli ordini delle Loro Altezze. Mi impadronirò dei vostri beni e vi farò tutto il male e tutto il danno possibile, come si conviene a dei vassalli che non obbediscono al loro signore, non vogliono riceverlo, gli resistono e lo contraddicono».

C'è un'evidente contraddizione, che gli avversari del *Requerimiento* non mancheranno di sottolineare, fra l'essenza della religione sulla quale si pretende che siano fondati tutti i diritti degli spagnoli, e le conseguenze di questa pubblica lettura: il cristianesimo è una religione egualitaria, ed in suo nome gli uomini sono ridotti in schiavitù. Non solo potere spirituale e potere temporale si trovano confusi (come tende a fare ogni ideologia di Stato, abbia essa o no nel Vangelo la sua fonte di ispirazione); ma, ed è più grave, gli indiani possono scegliere solo fra due posizioni di inferiorità: o si sottomettono di loro volontà e diventano servi, oppure vengono sottomessi con la forza e ridotti in schiavitù. Parlare di legalismo, in queste condizioni, è derisorio. Gli indiani vengono considerati fin dall'inizio come inferiori, perché sono gli spagnoli che dettano le regole del gioco. La superiorità di coloro che danno pubblica lettura del *Requerimiento* è già contenuta, si potrebbe dire, nel fatto che sono loro che parlano,

mentre gli indiani ascoltano.

È noto che i conquistadores non avevano alcuno scrupolo nell'applicare le istruzioni regie come meglio loro conveniva, e nel punire gli indiani in caso di insubordinazione. Ancora nel 1550, Pedro de Valdivia riferisce al re che gli arawaks, abitanti del Cile, non hanno voluto sottomettersi; di conseguenza egli ha mosso loro guerra e, avendola vinta, non ha mancato di punirli: «Ho fatto mozzare a duecento di loro le mani e il naso per punirli della loro insubordinazione, giacché avevo loro inviato numerosi messaggi e avevo loro più volte trasmesso gli ordini di Vostra Maestà».

Non si sa esattamente in che lingua si esprimessero i messi di Valdivia e come facessero per rendere intelligibile agli indiani il contenuto del *Requerimiento.* Ma si sa, in compenso, come – in altri casi – gli spagnoli trascurassero a bella posta di far ricorso agli interpreti, poiché ciò semplificava loro il compito: in questo modo, il problema della reazione degli indiani non si poneva neppure. Lo storico Oviedo, uno dei campioni della tesi dell'ineguaglianza e conquistador egli stesso, ha narrato in proposito vari episodi. Si comincia col fare prigionieri gli indiani. «Una volta che furono incatenati, qualcuno lesse loro il *Requerimiento* senza conoscere la loro lingua e senza interpreti; il lettore e gli indiani non si capivano reciprocamente. Ma, anche dopo che qualcuno che capiva la loro lingua glielo ebbe spiegato, gli indiani non ebbero alcuna possibilità di rispondere, perché furono subito portati via in catene; e se qualcuno non camminava abbastanza svelto, gli spagnoli non mancavano di fargli assaggiare il bastone» (I, 29, 7).

In occasione di un'altra campagna, Pedrarias Davila chiede ad Oviedo di leggere lui stesso il famoso testo. Questi risponde al suo capitano: «Monsignore, mi sembra

che gli indiani non vogliano capire la teologia di questo *Requerimiento* e che voi non abbiate nessuno in grado di spiegargliela. Monsignore conservi dunque il *Requerimiento* finché non avremo messo in gabbia qualcuno di questi indiani. Allora essi potranno piano piano impararlo, e Monsignor vescovo glielo spiegherà» (*ibid.*).

Come dice Las Casas analizzando questo documento, non si sa «se ridere o piangere davanti all'assurdità» del *Requerimiento* (*Historia*, III, 58).

Il testo di Palacios Rubios non sarà mantenuto come base giuridica della conquista; ma tracce più o meno indebolite del suo spirito si ritrovano anche negli avversari dei conquistadores. L'esempio più interessante è forse quello di Francisco de Vitoria, teologo, giurista e professore all'Università di Salamanca, uno dei vertici dell'umanesimo spagnolo del XVI secolo. Vitoria demolisce le giustificazioni correnti delle guerre condotte in America, ma ritiene tuttavia che delle «guerre giuste» siano possibili. Fra le diverse motivazioni di questo tipo di guerre, due gruppi di ragioni sono per noi particolarmente interessanti. Vi sono, prima di tutto, le ragioni che si basano sul principio di reciprocità e che si applicano indifferentemente agli indiani e agli spagnoli. Per esempio, la violazione di quello che Vitoria chiama «il diritto naturale di socievolezza e di comunicazione» (*Sugli indiani*, 3, 1.230). Questo diritto alla comunicazione può essere concepito a vari livelli. È naturale, anzitutto, che le persone possano circolare liberamente al di fuori del loro paese d'origine; dev'essere «permesso a chiunque di andare e di viaggiare in tutti i paesi che vuole» (3, 2.232). Si può esigere anche la libertà di commercio, e qui Vitoria ricorda il principio di reciprocità: «I principi indiani non possono impedire ai loro sudditi di commerciare con gli spagnoli, e, inversamente, i principi spagnoli non possono proibire il commercio con gli indiani»

(3, 3.245). Per quanto riguardala circolazione delle idee, Vitoria pensa soltanto – come è ovvio – alla libertà degli spagnoli di predicare il Vangelo agli indiani, e mai alla libertà degli indiani di diffondere il *Popol Vuh* in Spagna, giacché per lui la «salvezza» cristiana è un valore assoluto. Si potrebbe, tuttavia, assimilare questo caso ai due precedenti.

Diversamente stanno le cose per un altro gruppo di ragioni, messe avanti da Vitoria per giustificare le guerre. Egli ritiene, infatti, che un intervento sia lecito quando venga fatto per proteggere degli innocenti contro la tirannia dei capi o delle leggi indigene, che consiste «ad esempio, nel sacrificare uomini innocenti o addirittura nel mettere a morte persone non colpevoli per mangiarle» (3, 15.290). Una simile giustificazione della guerra è molto meno evidente di quanto Vitoria non pensasse, e in ogni caso non dipende dal principio di reciprocità: anche se questa regola fosse applicata indifferentemente agli indiani e agli spagnoli, sono questi ultimi che hanno deciso il senso della parola «tirannia» (ed è il punto essenziale). Gli spagnoli, a differenza degli indiani, non sono soltanto parte, ma anche giudice, perché sono loro che scelgono i criteri in base ai quali sarà pronunciata la sentenza; per esempio, decidono che è tirannia il sacrificio umano, ma non il massacro.

Una simile distribuzione dei ruoli implica che non c'è vera eguaglianza fra spagnoli e indiani. In effetti, Vitoria non lo nasconde; la sua giustificazione ultima della guerra contro gli indiani è chiarissima al riguardo (pur essendo presentata in modo dubitativo). «Benché questi barbari non siano affatto pazzi, non sono tuttavia lontani dalla follia. (...) Non sono più capaci di governarsi da sé di quanto lo siano i pazzi, gli animali e le bestie feroci, visto che il loro cibo non è più gradevole, ed è appena migliore, di quello delle belve». La loro stupidità – egli aggiunge – «è molto

più grande di quella dei bambini e dei pazzi degli altri paesi» (3, 18.299-302). È lecito dunque intervenire nel loro paese per esercitarvi, in sostanza, un diritto di tutela. Ma, anche ammesso che si debba imporre agli altri il bene, chi decide – ancora una volta – che cos'è la barbarie o lo stato selvaggio e che cos'è la civiltà? Una sola delle due parti, fra le quali non esiste alcuna eguaglianza o reciprocità. Si è abituati a vedere in Vitoria un difensore degli indiani; ma, se si esamina non tanto l'intenzione del soggetto quanto l'incidenza del suo discorso, diventa chiaro allora che il suo ruolo è del tutto diverso: sotto la copertura di un diritto internazionale fondato sulla reciprocità, egli fornisce in realtà una base legale alle guerre di colonizzazione, che fino a quel momento non ne avevano alcuna (o almeno, non ne avevano alcuna in grado di resistere a un esame un po' serio).

Accanto alle formulazioni giuridiche della dottrina dell'ineguaglianza se ne trovano moltissime d'altro genere nelle lettere, nei rapporti e nelle cronache dell'epoca, che tendono tutte a presentare gli indiani come esseri umani imperfetti. Scelgo due testimonianze fra mille, semplicemente perché ne sono autori un religioso e un uomo di lettere e di scienza, cioè i rappresentanti dei due gruppi sociali che in generale sono più benevoli nei confronti degli indiani.

Il domenicano Tomas Ortiz scrive al Consiglio delle Indie: «Mangiano, sulla terraferma, carne umana. Sono sodomiti più di qualsiasi altro popolo. Non vi è giustizia fra di loro. Vanno tutti nudi. Non rispettano l'amore, né la verginità. Sono stupidi e sbadati. Non rispettano la verità se non quando fa loro comodo; sono incostanti. Non sanno neppure cosa sia la previdenza. Sono molto ingrati e amici delle novità. (…) Sono brutali. Amano esagerare i loro difetti. Non c'è, fra loro, alcuna remissività, alcuna

obbedienza dei giovani nei confronti dei vecchi, dei figli nei confronti dei padri. Sono incapaci di ricevere delle lezioni. I castighi con loro non servono a niente. (...) Mangiano pidocchi, ragni e vermi ovunque li trovino, senza farli cuocere. Non praticano arte alcuna, alcuna industria umana. Quando si insegnano loro i misteri della religione, dicono che sono cose che vanno bene per i castigliani, ma che a loro non servono, e che non hanno intenzione di mutare le loro usanze. Non hanno barba, e se talvolta essa cresce sui loro volti, la strappano e si depilano. (...) Più avanzano negli anni, meno migliorano. Verso i dieci o dodici anni si ritiene che abbiano qualche gentilezza, qualche virtù, ma più tardi diventano dei veri bruti. Posso quindi affermare che Dio non ha mai creato una razza più ricolma di vizi e di bestialità, senza alcuna traccia di bontà e di cultura. (...) Gli indiani sono più bestie degli asini, e non vogliono preoccuparsi di nulla» (Pietro Martire, VII, 4).

Il testo, mi sembra, si commenta da sé.

Il secondo autore è ancora Oviedo, fonte ricchissima di giudizi xenofobi e razzisti: egli non abbassa gli indiani al livello dei cavalli o degli asini (o addirittura al di sotto), ma li considera più o meno simili a materiali da costruzione, come il legno, la pietra o il ferro; in ogni caso, essi sono per lui degli oggetti inanimati. È sua questa straordinaria formulazione (che si stenta a credere non abbia un significato ironico, mentre non ce l'ha affatto): «Quando si fa la guerra contro di loro e si viene al combattimento faccia a faccia, bisogna stare molto attenti a non colpirli con la spada sul capo, perché ho visto molte spade spezzate in questa maniera. I loro crani sono non soltanto spessi, ma anche fortissimi» (V, *Prefazione;* cfr. VI, 9). Non desta meraviglia apprendere che Oviedo è di fatto un sostenitore della «soluzione finale» del problema indiano, soluzione la cui responsabilità egli vorrebbe fosse assunta dal Dio dei

cristiani. «Dio li distruggerà fra breve», proclama con sicurezza; e ancora: «Satana è ormai espulso da quest'isola [Hispaniola]; tutta la sua influenza è scomparsa ora che la maggioranza degli indiani è morta. (…) Chi vorrà mai negare che usare la polvere da sparo contro i pagani è come offrire incenso a Nostro Signore?»

Il dibattito fra i sostenitori dell'eguaglianza e i partigiani dell'ineguaglianza tra indiani e spagnoli tocca il culmine, e trova al tempo stesso un'incarnazione concreta, nella celebre controversia di Valladolid, che nel 1550 oppone l'erudito e filosofo Ginés de Sepúlveda all'abate domenicano, e vescovo di Chiapas, Bartolomé de Las Casas. Il fatto stesso che tale confronto si sia svolto ha qualcosa di straordinario. Di solito, questo genere di dialoghi si intreccia fra libro e libro, e i protagonisti non si trovano faccia a faccia. Ma a Sepúlveda è stato per l'appunto negato il diritto di stampare il suo trattato che ha per argomento le giuste cause delle guerre contro gli indiani. Cercando una sorta di giudizio di appello, Sepúlveda provoca il confronto davanti a una giuria di saggi, di giuristi e di teologi; Las Casas si offre di difendere il punto di vista opposto in questo duello oratorio. Non è facile immaginare in quale spirito si permette che i conflitti ideologici siano regolati da simili dialoghi. Del resto, il conflitto non sarà veramente regolato: dopo aver ascoltato lunghi discorsi (in particolare, quello di Las Casas, che dura *cinque giorni*), i giudici, spossati, si separano e non prendono – da ultimo – alcuna decisione. La bilancia, tuttavia, pende piuttosto dalla parte di Las Casas, perché Sepúlveda non ottiene l'autorizzazione a pubblicare il suo libro.

Sepúlveda si appoggia, nelle sue argomentazioni, su una tradizione ideologica, alla quale anche altri difensori della tesi dell'ineguaglianza attingono i loro argomenti. Fra questi autori vi è colui al quale può essere, a buon diritto,

attribuita la paternità di tale tesi: Aristotele. Sepúlveda ha tradotto in latino la *Politica*, è uno dei migliori specialisti del pensiero aristotelico del suo tempo; e non è proprio Aristotele che, nella *Politica*, stabilisce la celebre distinzione fra coloro che sono nati padroni e coloro che sono nati schiavi? «Quindi quelli che differiscono tra loro quanto l'anima dal corpo o l'uomo dalla bestia (e si trovano in tale condizione coloro la cui attività si riduce all'impiego delle forze fisiche ed è questo il meglio che se ne può trarre), costoro sono per natura schiavi. (…) In effetti è schiavo per natura chi (…) in tanto partecipa di ragione in quanto può apprenderla, ma non averla» (1254b). Un altro testo al quale si fa corrente riferimento è il trattato *De regimine,* attribuito a quell'epoca a san Tommaso d'Aquino, ma di cui è autore in realtà Tolomeo da Lucca, il quale aggiunge all'affermazione dell'ineguaglianza una spiegazione antica, ma destinata a un grande avvenire: bisogna cercarne la ragione nell'influenza del clima (e in quella degli astri).

Sepúlveda crede che non l'eguaglianza, ma la gerarchia sia lo stato naturale della società umana. Ma l'unica relazione gerarchica che egli conosce è la semplice relazione superiorità-inferiorità; non esistono dunque differenze naturali, ma solo gradi diversi sopra una medesima scala di valori, anche se quella relazione può ripetersi all'infinito. Il suo dialogo *Democrates alter*, per il quale non riusciva ad ottenere l'*imprimatur,* espone chiaramente le sue vedute in proposito. Ispirandosi ai principî e alle affermazioni particolari che trova nella *Politica* di Aristotele, egli dichiara che tutte le gerarchie, nonostante le loro differenze di forma, si basano su un unico e medesimo principio: «il dominio della perfezione sull'imperfezione, della forza sulla debolezza, della virtù eminente sul vizio» (p. 20). Si ha l'impressione che per lui la cosa sia scontata, che si tratti di una «proposizione

analitica»; ma subito dopo Sepúlveda fornisce, sempre in uno spirito aristotelico, degli esempi di questa superiorità naturale: il corpo dev'essere sottomesso all'anima, la materia alla forma, i figli ai genitori, la donna all'uomo, e gli schiavi (definiti tautologicamente come degli esseri inferiori) ai padroni. Non c'è che un passo da fare per giustificare la guerra di conquista contro gli indiani: «In prudenza e in accortezza, in virtù e in umanità questi barbari sono inferiori agli spagnoli come i bambini sono inferiori agli adulti e le donne agli uomini; fra loro e gli spagnoli corre la stessa differenza che vi può essere fra gente feroce e crudele e gente di eccezionale clemenza, fra esseri straordinariamente intemperanti ed esseri temperanti ed equilibrati, la stessa differenza – oserei dire – che intercorre fra le scimmie e gli uomini» *(ibid.,* p. 33; l'ultima parte della frase manca in alcuni manoscritti).

Le opposizioni che formano l'universo mentale di Sepúlveda hanno tutte, in definitiva, lo stesso contenuto; e tutte le affermazioni che precedono potrebbero essere riscritte come un'interminabile catena di proporzioni:

$$\frac{\text{indiani}}{\text{spagnoli}} = \frac{\text{bambini (figli)}}{\text{adulti (padre)}} = \frac{\text{donne (moglie)}}{\text{uomini (marito)}} = \frac{\text{animali (scimmie)}}{\text{esseri umani}} =$$

$$= \frac{\text{ferocia}}{\text{clemenza}} = \frac{\text{intemperanza}}{\text{temperanza}} = \frac{\text{materia}}{\text{forma}} = \frac{\text{corpo}}{\text{anima}} = \frac{\text{appetito}}{\text{ragione}} = \frac{\text{male}}{\text{bene}}$$

Non tutti i sostenitori dell'ineguaglianza hanno un pensiero così schematico come quello di Sepúlveda, che riconduce ogni gerarchia e ogni differenza alla semplice opposizione di buono e di cattivo, facendo appello, quindi, al principio di identità piuttosto che a quello di differenza. Ma la lettura di queste opposizioni a catena è ugualmente istruttiva. Trascuriamo l'opposizione nella quale la superiorità del secondo termine sul primo è puramente

tautologica (male/bene); trascuriamo quelle che si riferiscono a un determinato comportamento (ferocia/clemenza; temperanza/intemperanza); e quelle che si fondano su una chiara differenza biologica (animali/uomini; bambini/adulti). Restano due serie di opposizioni: quelle che ruotano intorno alla coppia corpo/anima e quelle che oppongono parti della popolazione del globo la cui differenza è evidente, ma la cui superiorità o inferiorità è problematica (indiani/spagnoli; donne/uomini). È significativo trovare gli indiani assimilati alle donne, ciò che dimostra il facile passaggio *dall'altro* interiore *all'altro* esteriore (poiché è sempre un uomo spagnolo che parla). È da ricordare, d'altronde, che gli indiani operavano una distribuzione simmetrica ed inversa: per il tramite della parola, gli spagnoli venivano assimilati alle donne nei discorsi dei guerrieri aztechi. È inutile domandarsi se veniva proiettata sull'estraneo l'immagine della donna o se invece venivano proiettate sulla donna le caratteristiche dell'estraneo: entrambi erano sempre stati lì, e ciò che importa è la loro solidarietà, non l'anteriorità dell'uno o dell'altra. L'equivalenza istituita fra queste opposizioni e quelle legate alla coppia corpo/anima è altrettanto rivelatrice: *L'altro* è anzitutto il nostro corpo; di qui l'assimilazione degli indiani e delle donne alle bestie, cioè a creature che, benché animate, sono prive di anima.

Tutte le differenze si riducono, per Sepúlveda, a qualcosa che non è una differenza: il rapporto di superiorità/inferiorità, il bene e il male.

Vediamo ora quali sono i suoi argomenti a favore della guerra giusta condotta dagli spagnoli. Quattro ragioni rendono legittima una guerra (parafraso il suo discorso di Valladolid, ma le stesse argomentazioni si trovano anche nel *Democrates alter):*

1) È legittimo assoggettare con la forza delle armi gli uomini la cui condizione naturale è quella di dover obbedire agli altri, se essi rifiutano tale obbedienza e non vi è altro rimedio a cui ricorrere.

2) È legittimo mettere al bando il crimine abominevole consistente nel mangiare carne umana, che è un'offesa particolare alla natura, e porre fine al culto dei demoni e al rito mostruoso dei sacrifici umani, che provoca più di ogni altra cosa la collera divina.

3) È legittimo salvare da un grave pericolo gli innumerevoli innocenti che quei barbari immolavano ogni anno per placare i loro dèi con l'offerta di cuori umani.

4)La guerra contro gli infedeli è giustificata perché apre la via alla propagazione della religione cristiana e facilita il compito dei missionari.

Questa argomentazione unisce quattro proposizioni descrittive della natura degli indiani a un postulato che è anche un imperativo morale. Le quattro proposizioni sono: gli indiani hanno una natura subalterna; praticano il cannibalismo; sacrificano esseri umani; ignorano la religione cristiana. Il postulato-prescrizione è il seguente: abbiamo il diritto, anzi il dovere, di imporre il bene agli altri. Occorre dire subito che siamo noi a decidere che cosa è bene e che cosa è male; abbiamo il diritto di imporre agli altri quel che noi consideriamo un bene, senza preoccuparci di sapere se lo è anche dal loro punto di vista. Questo postulato implica dunque una proiezione del soggetto enunciante sull'universo, un'identificazione dei *miei* valori con *i* valori.

Non si possono giudicare nello stesso modo le proposizioni descrittive e il postulato prescrittivo. Le proposizioni, che si riferiscono alla realtà empirica, possono

essere contestate o completate; di fatto, in questo caso particolare, esse non sono molto lontane dalla verità. È incontestabile che gli aztechi non sono cristiani, praticano il cannibalismo e i sacrifici umani. Anche la proposizione sulla tendenza naturale degli indiani all'obbedienza non è priva di elementi di verità, pur essendo formulata in modo evidentemente tendenzioso: è certo che gli indiani non hanno con il potere lo stesso rapporto degli spagnoli e che, per essi, la coppia superiorità/inferiorità ha meno importanza dell'integrazione nella gerarchia globale della società.

Discorso del tutto diverso deve farsi per il postulato, il quale non dipende dalla verifica empirica (il «più o meno»), ma dalla fede (il «tutto o niente»); è un principio che costituisce la base stessa dell'ideologia di Sepúlveda e che perciò non può essere discusso (ma solo respinto o accettato). Egli ha in vista proprio questo postulato quando enuncia la seguente tesi: «Come dice Sant'Agostino (epistola 75), la perdita di una sola anima, morta senza battesimo, supera in gravità la morte di innumerevoli vittime, anche innocenti» (*Democrates alter*, p. 79). È la concezione «classica»: esiste un valore assoluto, che in questo caso è il battesimo, l'appartenenza alla religione cristiana. L'acquisizione di questo valore pesa molto di più di ciò che la persona singola considera suo bene supremo: la vita. La vita e la morte di un individuo sono, infatti, dei beni personali, mentre l'ideale religioso è un assoluto, o meglio un bene sociale. La differenza tra il valore comune, transindividuale, e il valore personale è, anzi, così grande che produce una variante quantitativa inversa nei termini ai quali tali valori sono legati: la salvezza di uno solo giustifica la morte di migliaia di persone.

Anticipando quanto diremo in seguito, vogliamo ricordare che Las Casas, come avversario coerente e

sistematico di Sepúlveda, rifiuterà proprio questo principio, tradendo – in questo modo – non tanto il cristianesimo in particolare, quanto l'essenza della religione in generale, giacché essa consiste nell'affermazione di valori transindividuali; egli abbandona la posizione «classica» e preannuncia quella «moderna». Scrive Las Casas (*Entre los remedios*, 20): «Sarebbe un gran disordine e un peccato mortale gettare un bambino in un pozzo per battezzarlo e salvargli l'anima, se per ciò il bambino dovesse morire». Non solo la morte di migliaia di persone non è giustificata dalla salvezza di una persona, ma la morte di un solo uomo ha maggior peso della sua salvezza. Il valore personale (la vita, la morte) ha preso il sopravvento sul valore comune.

In quale misura il quadro ideologico di Sepúlveda gli consente di percepire i tratti specifici della società indiana? In un testo successivo alla controversia di Valladolid (ma legato allo spirito di essa), *Del regno e dei doveri del re*, egli scrive: «I più grandi filosofi dichiarano che simili guerre possono essere intraprese da una nazione molto civile contro popoli non civilizzati, più barbari di quanto si possa mai immaginare, perché mancano di ogni conoscenza delle lettere, ignorano l'uso del denaro, vanno in giro generalmente nudi, comprese le donne, e portano come bestie pesanti fardelli sulle spalle e sulla schiena per lunghi percorsi. Ed ecco le prove della loro vita selvaggia, simile a quella delle bestie: le loro straordinarie ed esecrabili immolazioni di vittime umane ai demoni; il fatto di nutrirsi di carne umana; l'abitudine di seppellire vive le mogli dei capi insieme ai mariti morti; e altri crimini simili a questi» (I, 4-5).

Il ritratto così disegnato da Sepúlveda è del più alto interesse, per ognuno dei tratti che lo costituiscono e per la loro combinazione. Sepúlveda è sensibile alle differenze, anzi le ricerca; è dunque in grado di cogliere alcune delle

più singolari caratteristiche delle società indiane. Ed è curioso constatare come, nel far ciò, egli recuperi alcune descrizioni idealizzanti degli indiani (la mancanza di scrittura, di denaro, di vestiti), pur invertendone il segno. Come si spiega che si trovano combinate insieme proprio quelle caratteristiche e non altre? Sepúlveda non lo dice, ma si può pensare che quella combinazione non sia dovuta al caso. L'esistenza di tradizioni orali in luogo di leggi scritte, di immagini al posto di una scrittura, indica un diverso ruolo attribuito dagli aztechi e dagli spagnoli alla presenza e all'assenza in generale: la scrittura, all'opposto della parola, consente l'assenza dei locutori; all'opposto dell'immagine, consente l'assenza dell'oggetto designato, e persino della sua forma; la necessaria memorizzazione delle leggi e della tradizione, imposta dalla mancanza di scrittura, determina – come abbiamo visto – il predominio del rituale sull'improvvisazione. Discorso più o meno analogo si può fare per la mancanza del denaro, equivalente universale che dispensa dalla necessità di confrontare minuziosamente i beni scambiati. La mancanza di vestiti, se fosse stata accertata, avrebbe indicato, da un lato, che il corpo resta sempre esposto agli sguardi, senza alcuna dissimulazione; e, dall'altro, che non vi è alcuna differenza fra privato e pubblico, fra realtà intima e sociale, cioè avrebbe indicato il non riconoscimento di uno statuto particolare dell'individuo. Infine, la mancanza di bestie da soma va posta sullo stesso piano della mancanza di utensili: spetta al corpo umano svolgere questo o quel compito, anziché attribuire tale funzione a un ausiliario, animato o no; è un ruolo che spetta alla persona fisica e non a un intermediario.

Si potrebbe dunque ricercare quale sia la caratteristica fondamentale della società che abbiamo descritto, ricollegandoci così alla riflessione abbozzata a proposito del comportamento simbolico: avevamo constatato allora che i

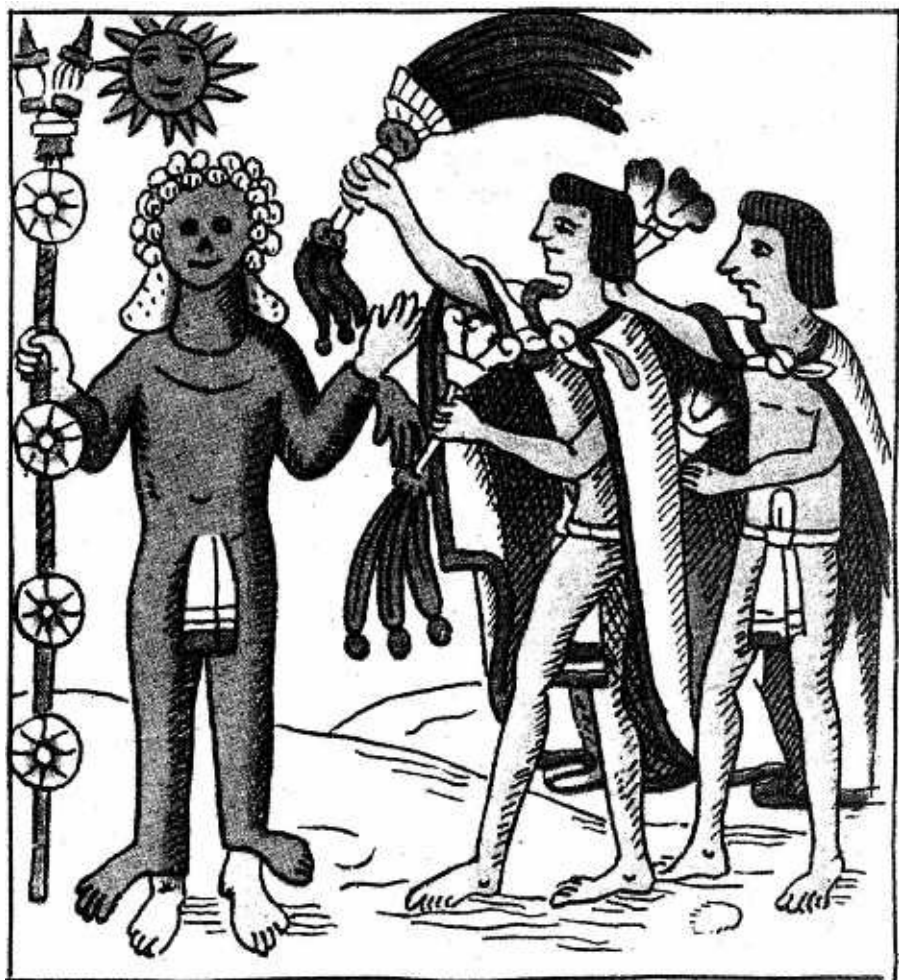
discorsi dipendevano un po' «troppo» dal loro referente (la famosa incapacità di mentire o di dissimulare) e che la concezione dell'altro propria degli aztechi era alquanto insufficiente. La stessa insufficienza tendono a dimostrare le altre «prove» raccolte da Sepúlveda: il cannibalismo, il sacrificio umano, il seppellimento della sposa implicano tutti che all'altro non viene pienamente riconosciuto uno statuto di essere umano, simile e differente al tempo stesso. Ora, la pietra di paragone dell'alterità non è il *tu* presente e vicino, ma il *lui* assente o lontano. Nelle caratteristiche rilevate da Sepúlveda si riscontra anche una differenza nel ruolo assunto dall'assenza (se mai questa può assumere un ruolo): lo scambio orale, l'inesistenza del denaro, la mancanza di vestiti e di bestie da soma implicano tutti un predominio della presenza sull'assenza, dell'immediato sul mediato. Si può constatare, allora, come in questo punto preciso si intersecano il tema della percezione dell'altro e quello del comportamento simbolico (o semiotico), che costituiscono l'oggetto simultaneo del mio interesse nel corso di questa mia ricerca: a un certo grado di astrazione, i due temi si confondono. Il linguaggio esiste solo per l'altro, non soltanto perché ci si rivolge sempre a qualcuno, ma anche perché esso consente di evocare il terzo assente: a differenza degli animali, gli uomini conoscono la citazione. Ma l'esistenza stessa di questo altro è misurata dal posto che gli riserva il sistema simbolico: per ricorrere ad un solo esempio, macroscopico ed ormai familiare, quel posto non è il medesimo prima e dopo l'avvento della scrittura (nel senso stretto della parola). Ne deriva che ogni ricerca sull'alterità è necessariamente semiotica, e – reciprocamente – il semiotico non può essere pensato al di fuori del rapporto con l'altro.

Sarebbe interessante avvicinare i tratti, così delineati, della mentalità azteca a ciò che possiamo apprendere, sul

funzionamento del simbolico, da una forma di sacrificio che troviamo evocata in Durán: «Quaranta giorni prima della festa, la gente vestiva un indiano sul modello dell'idolo, con gli stessi abbigliamenti, di guisa che quello schiavo indiano vivente rappresentasse l'idolo. Dopo averlo purificato, lo onoravano e lo celebravano per quaranta giorni come se fosse stato l'idolo stesso. (…) Dopo che gli dèi erano stati sacrificati, venivano scuoiati molto rapidamente. (…) Quando il cuore era stato strappato e offerto a Oriente, gli scorticatori posavano al suolo il cadavere e lo fendevano dalla nuca ai talloni, scuoiandolo come un agnello. La pelle veniva via tutta intera. (…) Altri indiani rivestivano immediatamente quelle pelli e prendevano poi i nomi degli dèi rappresentati. Al di sopra delle pelli indossavano gli abbigliamenti e le insegne di quelle divinità, e ogni uomo riceveva il nome del dio che rappresentava e veniva considerato egli stesso come divino» (I, 9; cfr. fig. 10).

In un primo tempo, dunque, il prigioniero diveniva letteralmente il dio: ne riceve il nome, l'apparenza, le insegne e il trattamento, perché – per assimilare il dio – sarà necessario sacrificare e consumare il suo rappresentante. Sono, tuttavia, gli uomini che hanno deciso questa identificazione, e non lo dimenticano, poiché ricominciano tutti gli anni lo stesso rito. Nel contempo, essi agiscono come se confondessero il rappresentante col rappresentato: ciò che comincia come rappresentazione finisce come partecipazione e identificazione; la distanza necessaria al funzionamento simbolico sembra mancare. Poi, per identificarsi con un essere o con una delle sue proprietà (nei riti della fertilità vengono scuoiate spesso delle donne), ci si riveste letteralmente con la sua pelle. Vien da pensare all'uso delle maschere, che possono esser fatte a somiglianza di un individuo. Ma la maschera, appunto, assomiglia soltanto a qualcuno, senza esser parte di colui che

rappresenta. Qui, invece, l'oggetto della rappresentazione è lui stesso presente, per lo meno nella sua apparenza (la pelle); il simbolo non è realmente separato dal simboleggiato. Si ha l'impressione che un'espressione figurata sia stata presa alla lettera, che ci si imbatta nella presenza là dove ci si aspettava di trovare l'assenza; curiosamente, noi possediamo l'espressione «mettersi nella pelle di un altro», senza che tuttavia essa abbia la sua origine in un rito di scorticamento umano.

Mettendo così in evidenza le caratteristiche del comportamento simbolico degli aztechi, sono portato a constatare non solo la differenza tra due forme di simbolizzazione, ma anche la superiorità dell'una sull'altra; o meglio e più esattamente, sono indotto ad uscire dalla descrizione tipologica per riferirmi ad uno schema evolutivo. Significa questo abbracciare puramente e semplicemente la posizione dei sostenitori dell'ineguaglianza? Non lo credo. Esiste un campo nel quale l'evoluzione e il progresso sono realtà indubitabili: è, all'incirca, quello della tecnica. È incontestabile che un'ascia di bronzo o di ferro taglia meglio di un'ascia di legno o di pietra; che l'uso della ruota riduce lo sforzo fisico. Ora, queste invenzioni tecniche non nascono dal niente: sono condizionate (senza essere direttamente determinate) dall'evoluzione dell'apparato simbolico tipico dell'uomo, evoluzione

10. Uso delle pelli scuoiate.

osservabile anche in questo o quel comportamento sociale. Vi è una «tecnologia» del simbolismo, altrettanto suscettibile di evoluzione della tecnologia degli utensili. Sotto questo profilo, gli spagnoli sono più «avanzati» degli aztechi (o, per generalizzare, le società dotate di scrittura sono più avanzate delle società prive di scrittura), benché si tratti soltanto di una differenza di grado.

Ma torniamo a Sepúlveda. Sarebbe allettante vedere in lui

i germi di una descrizione etnologica degli indiani, facilitata dall'attenzione che egli rivolge alle differenze. Ma occorre subito aggiungere che la sua descrizione perde molto del suo interesse, perché la differenza si riduce sempre in lui ad una inferiorità. Non solo per il fatto che la curiosità di Sepúlveda per gli indiani è troppo debole perché, una volta dimostrata l'«inferiorità», egli possa interrogarsi sulle ragioni delle differenze; né solo perché il suo vocabolario è carico di giudizi di valore («non civilizzati», «barbari», «bestie»), anziché cercare di essere puramente descrittivo; ma anche perché il suo preconcetto anti-indiano vizia le informazioni su cui si basa la sua dimostrazione. Sepúlveda si limita ad attingere le sue notizie da Oviedo, già violentemente anti-indiano, e non tiene mai conto delle sfumature e delle circostanze. Perché rimproverare agli indiani la mancanza, presso di loro, di bestie da soma (anziché semplicemente constatarla), se il cavallo e l'asino, la vacca ed il cammello sono sconosciuti sul continente americano? Di quali animali potevano servirsi gli indiani? Gli stessi spagnoli non riuscirono a risolvere rapidamente il problema, e – come abbiamo visto – il numero delle vittime fra i portatori non fece che aumentare dopo la conquista. La mancanza di vestiti, osservata da Colombo nei Caraibi, non caratterizzava certo gli abitanti del Messico, di cui abbiamo visto – al contrario – le usanze raffinate, ammirate da Cortés e dai suoi compagni. La questione del denaro, come quella della scrittura, è anch'essa più complessa. Le informazioni di Sepúlveda erano dunque falsate dai suoi giudizi di valore, dall'identificazione della differenza con l'inferiorità; ciò nonostante, il suo ritratto degli indiani non è privo di interesse.

Se la concezione gerarchica di Sepúlveda poteva essere posta sotto il segno di Aristotele, la concezione egualitaria di Las Casas merita di essere presentata – come già fu fatto a

quell'epoca – come una derivazione dall'insegnamento di Cristo. Las Casas stesso dice, nel suo discorso di Valladolid: «Addio, Aristotele! Il Cristo, che è verità eterna, ci ha lasciato questo comandamento: "Amerai il tuo prossimo come te stesso". (...) Benché fosse un filosofo profondo, Aristotele non era degno di essere salvato e di giungere a Dio attraverso la conoscenza della vera fede» (*Apología*, 3).

Non che il cristianesimo ignori le opposizioni o le ineguaglianze; ma l'opposizione fondamentale è quella fra il credente e il non credente, fra il cristiano e il non cristiano. Ora, chiunque *può* diventare cristiano: alle differenze di fatto non corrispondono differenze di natura. Completamente diverso è il caso dell'opposizione padrone/schiavo derivata da Aristotele: lo schiavo è un essere intrinsecamente inferiore perché gli manca, almeno in parte, la ragione, che definisce l'uomo stesso e non si può acquisire come la fede. In questo segmento della tradizione greco-romana la gerarchia è irriducibile, come l'eguaglianza è un incrollabile principio della tradizione cristiana; a Valladolid si affrontano dunque direttamente queste due componenti della civiltà occidentale, che qui abbiamo semplificato al massimo. L'autorità a cui ciascuna di esse si richiama ha, beninteso, un valore soprattutto emblematico: non aspettiamoci di veder rendere giustizia alla complessità della dottrina cristiana o alle sottigliezze della filosofia aristotelica.

Las Casas non è il solo a difendere i diritti degli indiani e a proclamare che essi non possono in alcun caso essere ridotti in schiavitù; di fatto, la maggioranza dei documenti ufficiali della corona si pronuncia nello stesso modo. Come abbiamo visto, i sovrani rifiutarono a Colombo il diritto di vendere gli indiani come schiavi, e il celebre testamento di Isabella afferma che essi non debbono subire alcun torto nelle loro persone. Un'ordinanza di Carlo V del 1530 è

particolarmente esplicita: «Nessuno osi ridurre in schiavitù un indiano, né in tempo di guerra né in tempo di pace; né tenere un indiano in schiavitù col pretesto di averne acquisito il possesso in una guerra giusta, o a titolo di riscatto, di compravendita o di baratto, o a qualsiasi altro titolo o pretesto, anche se si tratta di indiani che i nativi di quelle isole e di quelle terre continentali considerano essi stessi come schiavi». Le Nuove Leggi del 1542 sul governo delle colonie spagnole saranno redatte nello stesso spirito (e provocheranno un coro di proteste da parte dei coloni e dei conquistadores d'America).

Del pari, nella bolla papale del 1537 Paolo III afferma: «La Verità (…), inviando i predicatori della fede ad adempiere questo precetto, dice: "Va' e fa' dei discepoli in tutte le nazioni". Dice "tutte" senza distinzione alcuna, perché tutti sono idonei a ricevere la disciplina della fede. (…) Gli indiani, essendo uomini come tutti gli altri, (…) non possono essere in alcun modo privati della loro libertà e del possesso dei loro beni». Questa affermazione deriva dai fondamentali principi cristiani: Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza; offendere l'uomo significa offendere Dio stesso.

Las Casas adotta dunque questa posizione e le dà un'espressione più generale, ponendo – in questo modo – l'eguaglianza a base di ogni politica umana: «Le leggi e le regole naturali e i diritti degli uomini sono comuni ad ogni nazione, sia essa cristiana o gentile, qualunque sia la sua setta, legge, stato, colore e condizione, senza differenza alcuna». Fa addirittura un passo di più, non affermando soltanto l'eguaglianza astratta, ma precisando che si tratta di un'eguaglianza fra *noi* e gli *altri*, fra spagnoli ed indiani. Di qui la frequenza, nei suoi scritti, di formule come questa: «Tutti gli indiani che vi si trovano devono essere considerati liberi: perché in verità lo sono, in base allo stesso diritto per

cui io stesso sono libero» (*Lettera al principe Filippo,* 20 aprile 1544). Las Casas è in grado di rendere particolarmente concreta la sua argomentazione, facendo ricorso senza esitazione ad un confronto nel quale mette gli infedeli al posto degli spagnoli: «Se i mori o i turchi fossero andati a fargli [agli indiani] lo stesso *Requerimiento*, dicendo loro che Maometto è signore e creatore del mondo e degli uomini, avrebbero avuto essi l'obbligo di crederli?» (*Historia*, III, 58).

Ma questa affermazione dell'eguaglianza di tutti gli uomini è fatta in nome di una religione particolare, il cristianesimo, senza che questo particolarismo sia riconosciuto. Vi è dunque, potenzialmente, il pericolo di veder affermare non solo la natura umana degli indiani, ma anche la loro «natura» cristiana. «Le leggi e le regole naturali e i diritti degli uomini…», dice Las Casas; ma chi decide che cosa è naturale in materia di leggi e di diritti? Non è forse la stessa religione cristiana? Poiché il cristianesimo è universalista, esso comporta un'indifferenza essenziale di tutti gli uomini. Il pericolo dell'assimilazione affiora, ad esempio, in questo testo di san Giovanni Crisostomo, citato e difeso a Valladolid: «Come non vi è alcuna differenza naturale nella creazione degli uomini, così non vi è alcuna differenza nell'appello a salvarli tutti, siano essi barbari o saggi, poiché la grazia divina può modificare lo spirito dei barbari fino a dotarli di un intelletto razionale» (*Apología*, 42).

L'identità biologica comporta già qui una sorta di identità culturale (dinanzi alla religione): tutti sono chiamati dal Dio dei cristiani, ed è un cristiano che decide il significato della parola «salvare». In un primo tempo, dunque, Las Casas constata che, dal punto di vista dottrinale, la religione cristiana *può* essere adottata da tutti. «La nostra cristiana religione conviene ugualmente a tutte le

nazioni del mondo ed è aperta a tutte nello stesso modo; non togliendo a nessuna la sua libertà e sovranità, non ne mette alcuna in stato di servitù col pretesto di distinguere fra uomini liberi e servi per natura» (discorso tenuto, verso il 1520, dinanzi al sovrano; *Historia*, III, 149). Ma subito dopo egli afferma che tutte le nazioni *sono* destinate alla religione cristiana, colmando così lo iato che separa la potenza dall'atto: «Non vi fu mai generazione, né stirpe, né popolo, né lingua fra gli uomini creati (…), e ancor meno dopo l'Incarnazione e la Passione del nostro Redentore (…), che non possano essere inclusi fra i predestinati, cioè fra i membri del corpo mistico di Gesù Cristo, che, come dice san Paolo, è la Chiesa» (*Historia*, I, *Prologo*). «La religione cristiana, che è cammino universale, è stata concessa per misericordia divina a tutti i popoli, purché abbandonino le vie e le sette dell'infedeltà» (*ibid.*, I, 1).

E viene instancabilmente ripetuta, quasi come un'osservazione empirica, la tesi secondo la quale gli indiani sarebbero già dotati di caratteristiche cristiane e non aspirerebbero ad altro che a far riconoscere il loro cristianesimo, in qualche misura «selvaggio»: «Mai non si videro, in altre epoche o presso altri popoli, tanta capacità, tanta disposizione e facilità per questa conversione. (…) Non esistono al mondo nazioni così docili e meno refrattarie, più atte o meglio disposte di queste a ricevere il giogo di Cristo» (*Lettera al Consiglio delle Indie*, 20 gennaio 1531). «Gli indiani sono così docili e dignitosi che più di ogni altra nazione al mondo sono inclini e pronti ad abbandonare l'adorazione degli idoli e ad accettare, provincia per provincia e popolazione per popolazione, la parola di Dio e la predicazione della verità» (*Apología*, 1).

Il tratto più caratteristico degli indiani è, secondo Las Casas, la loro somiglianza con i cristiani… Che altro si legge nel suo ritratto? Gli indiani sono dotati di virtù cristiane,

sono obbedienti e pacifici. Ecco alcune formule, tratte da varie opere scritte da Las Casas in momenti diversi della sua carriera: «Questi popoli, presi nell'insieme, sono – per naturale carattere – tutta dolcezza, umiltà e povertà, senza difesa, senz'armi, senza la minima malizia, resistenti e pazienti come nessun altro» (*Historia*, I, *Prologo*). «Obbedientissimi e molto virtuosi, naturalmente pacifici» (*Relación*, *Dei regni…*) «Sono, in grande maggioranza, di carattere pacifico, dolce, inoffensivo» (*Obiezioni a Sepúlveda*). «Gli indiani, (…) di carattere dolce ed umile» (*Lettera a Carranza*, agosto 1555).

La percezione che Las Casas ha degli indiani non è più sfumata di quella di Colombo (quando questi credeva all'esistenza del «buon selvaggio»); e Las Casas quasi ammette di proiettare su di loro il suo ideale. «I lucaiani (…) vivevano realmente come gli uomini dell'età dell'oro, una vita di cui poeti e storici hanno tessuto grandi lodi», scrive. E, a proposito di un indiano, afferma: «Mi sembrava di vedere in lui il nostro padre Adamo quando viveva ancora in stato di innocenza» (*Historia*, II, 44 e 45). Questa monotonia di aggettivi risulta ancor più notevole ove si pensi che si tratta di descrizioni non solo scritte in tempi differenti, ma relative anche a popolazioni diverse e persino lontane le une dalle altre, dalla Florida al Perù; eppure, sono tutte popolazioni «dolci e pacifiche». Las Casas talvolta se ne accorge, ma non vi si attarda né punto né poco: «Benché in certe cose i loro riti e i loro costumi differiscano, in questo almeno tutti, o quasi tutti, si somigliano: sono semplici, pacifici, gentili, umili, generosi, e di tutti i discendenti di Adamo senza eccezione alcuna i più pazienti. Sono anche i più disposti ad essere guidati alla conoscenza della fede e del suo Creatore, senza opporvi alcun ostacolo» (*Historia*, I, 76). Nella *Prefazione* alla *Relación* vi è un'altra descrizione anch'essa rivelatrice:

«Tutti questi popoli, innumerevoli e di vario genere, sono stati da Dio creati estremamente semplici, senza cattiveria né doppiezza, obbedientissimi e fedelissimi ai loro signori naturali e ai cristiani di cui sono al servizio; sono i più umili, i più pazienti, i più pacifici e tranquilli uomini che vi siano al mondo, senza astio né baccano, senza liti né violenze, senza rancore, senza odio, senza desiderio di vendetta». Colpisce il fatto che Las Casas sia indotto a descrivere gli indiani in termini quasi interamente negativi o privativi: sono *senza* difetti, non hanno *né* questo *né* quello…

Per giunta, ciò che viene positivamente rilevato è solo uno stato psicologico (buoni, tranquilli, pazienti), come era solito fare anche Colombo; mai una configurazione culturale o sociale, che permetta di comprendere le differenze. Né si fornisce una spiegazione di comportamenti a prima vista inesplicabili: perché gli indiani obbediscono così umilmente agli spagnoli raffigurati come mostri crudeli? perché sono così facilmente messi in fuga da avversari poco numerosi? La sola spiegazione che possa venire in mente a Las Casas è: perché si comportano da buoni cristiani. Egli osserva, ad esempio, una certa indifferenza degli indiani nei confronti dei beni materiali, e una conseguente loro scarsa disposizione a lavorare e ad arricchirsi. Secondo alcuni spagnoli, la spiegazione andrebbe ricercata nel fatto che gli indiani sono pigri per natura. Las Casas risponde: «Di fronte alla nostra smaniosa e incontenibile ansia di accumulare ricchezze e beni temporali, dovuta alla nostra innata ambizione e alla nostra insaziabile cupidigia, questi indiani – lo concedo – potrebbero essere tacciati di oziosi; ma non secondo la ragione naturale, la legge divina e la perfezione evangelica, che lodano e approvano il fatto che ci si accontenti del puro necessario» (*Historia*, III, 10). Così la prima, esatta impressione di Las Casas viene neutralizzata dalla sua

convinzione che lo spirito del cristianesimo ha carattere universale: se quelle popolazioni sono indifferenti alla ricchezza, è perché hanno una morale cristiana.

La sua *Apologética Historia* contiene, è vero, una massa di informazioni, raccolte da lui stesso o dai missionari, sulla vita materiale e spirituale degli indiani. Ma – come rivela il titolo stesso – la storia si fa apologia: per Las Casas il punto essenziale è che nessuna usanza o pratica degli indiani dimostra che essi siano degli esseri inferiori. Ogni fatto viene da lui affrontato sulla base di alcune determinate categorie valutative, e il risultato del confronto è già deciso in anticipo: se il libro di Las Casas ha il valore di un documento etnografico, ciò avviene contro le intenzioni dell'autore. Bisogna ammettere che il ritratto degli indiani che si può ricavare dalle opere di Las Casas è molto più povero di quello lasciatoci da Sepúlveda: in realtà, degli indiani non veniamo a sapere niente. Se il pregiudizio di superiorità è indiscutibilmente un ostacolo sulla via della conoscenza, si deve riconoscere che il pregiudizio di eguaglianza rappresenta un ostacolo ancora maggiore, perché porta ad identificare puramente e semplicemente l'altro con il proprio «ideale di sé» (o con il proprio io).

Las Casas vede ogni conflitto, e in particolare quello fra spagnoli e indiani, nei termini di un'unica opposizione, interamente spagnola: l'opposizione fedele/infedele. L'originalità della sua posizione consiste nel fatto che egli identifica il polo del valore (fedele) con l'«altro», e quello del disvalore con «noi», gli spagnoli. Ma questa distribuzione rovesciata dei valori, prova inconfutabile della sua generosità d'animo, non attenua lo schematismo della visione di Las Casas; lo si verifica, in particolare, nelle analogie a cui egli ricorre per descrivere lo scontro fra indiani e spagnoli. Per esempio, egli utilizza sistematicamente il paragone evangelico fra gli apostoli e le

pecorelle, e quello fra gli infedeli ed i lupi o i leoni; i conquistadores stessi si servivano di questo paragone, ma senza conferirgli il suo significato cristiano. «Nell'ovile di queste tenere pecorelle, dotate dal Creatore di tante qualità, gli spagnoli sono entrati – non appena le hanno conosciute – come lupi crudelissimi, come tigri e leoni affamati da molti giorni» (*Relación*, *Prefazione*).

In modo analogo, Las Casas assimila gli indiani agli ebrei, e gli spagnoli al Faraone; gli indiani ai cristiani, e gli spagnoli ai mori. «Il governo [delle Indie] è molto più ingiusto e crudele del regno di Faraone in Egitto, che opprimeva gli ebrei» (*Memoria al Consiglio delle Indie*, 1565). «Le guerre sono state peggiori di quelle dei turchi e dei mori contro il popolo cristiano» (*Discorso di Valladolid*, 12). È da notare, incidentalmente, che Las Casas non manifesta mai la minima tenerezza verso i musulmani, senza dubbio perché essi non possono essere considerati dei cristiani che non sanno di esserlo; e quando dimostra, nell'*Apología,* che è illegittimo trattare gli indiani come «barbari» per il solo fatto che sono altri, non dimentica di condannare «i turchi e i mori, i veri rifiuti barbari delle nazioni» (4).

Quanto agli spagnoli che si trovano in America, essi vengono identificati con il demonio. «Non è forse giusto chiamare diavoli simili cristiani, e non sarebbe meglio affidare gli indiani ai diavoli dell'inferno anziché ai cristiani delle Indie?» (*Relación*, *Granada*). Egli lotterà contro i conquistadores «finché Satana non sarà stato scacciato dalle Indie» *(Lettera al principe Filippo*, 9 novembre 1545). Questa frase ha un suono che ci è familiare: lo storico razzista Oviedo sperava anche lui che «Satana sarebbe stato espulso dalle isole». Satana ha solamente cambiato posto (per Oviedo si identifica con gli indiani, per Las Casas con gli spagnoli), ma il tipo di concettualizzazione è lo stesso.

Così come ignora gli indiani, Las Casas non capisce gli spagnoli. Questi, è vero, non sono dei cristiani come lui (o come dovrebbero essere per corrispondere al suo ideale); ma non si dà ragione del cambiamento intervenuto nella mentalità degli spagnoli presentandoli semplicemente come persone possedute dal diavolo, cioè mantenendo lo stesso quadro di riferimento che è stato posto in discussione. Gli spagnoli, nei quali l'idea del caso ha sostituito quella del destino hanno un nuovo modo di vivere la religione (o di vivere senza religione). Ciò spiega, da un lato, perché essi costruiscano con tanta facilità il loro impero al di là dell'Atlantico, e dall'altro perché contribuiscano a sottomettere tanta parte del mondo all'Europa: non è proprio in quel nuovo modo di vivere la religione che va ricercata l'origine della loro capacità di adattamento e di improvvisazione? Ma Las Casas decide di ignorarlo e si comporta da teologo, non da storico.

Nel campo della storia, Las Casas non riesce ad andare al di là di una posizione egocentrica, che in questo caso non riguarda più lo spazio, ma il tempo. Se riconosce che fra spagnoli ed indiani esistono delle differenze sfavorevoli a questi ultimi, subito le riconduce a uno schema evolutivo unico: essi (*laggiù*) sono *ora* come noi (*qui*) eravamo *una volta* (naturalmente, non è stato lui a inventare questo schema). In origine, tutte le nazioni erano rozze e barbare (Las Casas non vuol riconoscere la barbarie specificamente moderna); col tempo, raggiungeranno tutte la civiltà (sottinteso: la nostra). «Non abbiamo alcuna ragione di meravigliarci dei difetti, delle usanze non civili e sregolate che possiamo riscontrare presso le nazioni indiane, né abbiamo ragione di disprezzarle per questo. Infatti, tutte o la maggior parte delle nazioni del mondo furono molto più pervertite, irrazionali e depravate, e fecero mostra di molto minor prudenza e sagacia nel loro modo di governarsi e di

esercitare le virtù morali. Noi stessi fummo molto peggiori al tempo dei nostri antenati e su tutta l'estensione del nostro territorio, sia per l'irrazionalità e la confusione dei costumi, sia per i vizi e le usanze bestiali» (*Apologética Historia*, III, 263).

C'è anche qui un'indiscutibile generosità da parte di Las Casas, che si rifiuta di disprezzare gli altri solo perché sono diversi. Ma, subito dopo, egli fa ancora un passo e aggiunge: d'altra parte, non sono (o non saranno) diversi. Il postulato d'eguaglianza sbocca in un'affermazione di identità, e la seconda grande figura dell'alterità, anche se indiscutibilmente più simpatica, ci fornisce una conoscenza dell'«altro» ancor minore di quella fornitaci dalla prima.

Schiavismo, colonialismo e comunicazione

Las Casas ama gli indiani. Ed è cristiano. Per lui, queste due caratteristiche sono solidali: egli ama gli indiani proprio *perché* è cristiano, e il suo amore *illustra* la sua fede. Ma questo nesso non è così pacifico: abbiamo visto che Las Casas, proprio perché cristiano, non aveva una buona percezione degli indiani. Si può davvero amare qualcuno se si ignora la sua identità, se si vede – al posto di quella identità – una proiezione di sé o del proprio ideale? È noto che la cosa è possibile, e persino frequente, nei rapporti interpersonali; ma che cosa avviene nell'incontro fra più culture? Non si rischia di voler trasformare l'altro in nome della propria personalità, e quindi di sottometterlo? Cosa vale allora quest'amore?

Il primo grande trattato dedicato da Las Casas alla causa degli indiani si intitola *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem.* Questo titolo esprime in maniera concentrata l'ambivalenza della posizione del suo autore. Quell'«unico modo» è ovviamente la dolcezza, la persuasione pacifica; l'opera di Las Casas è diretta contro i conquistadores, i quali pretendono di giustificare le guerre di conquista in considerazione del fine perseguito, cioè l'evangelizzazione. Las Casas rifiuta questa violenza; ma, nello stesso tempo, per lui esiste un'unica «vera» religione, la sua. E questa «verità» non è solo personale (Las Casas

non considera vera la religione solo *per lui),* ma universale; essa è valida per tutti, e perciò egli non rinuncia al progetto di evangelizzazione. Ma non c'è già una violenza nella convinzione di possedere la verità, mentre gli altri non la posseggono? una verità che – per giunta – sarebbe necessario imporre agli altri?

La vita di Las Casas è ricca di iniziative in favore degli indiani. Ma, tranne quelle dei suoi ultimi anni (sulle quali ritorneremo nel prossimo capitolo), esse sono tutte caratterizzate, in un modo o nell'altro, da questa ambiguità. Anche prima della sua «conversione» alla causa degli indiani, egli è pieno di benevolenza e di umanità nei loro confronti; e tuttavia i limiti del suo intervento si rivelano assai presto. Si pensi al massacro di Caonao, di cui egli fu testimone come elemosiniere delle truppe di Narváez. Cosa poteva fare per alleviare il dolore degli indiani massacrati? Ecco il suo racconto: «In quel momento, dopo che il giovane indiano è sceso giù, uno spagnolo che si trovava lì vicino trae dal fodero una corta spada e, come per gioco, gli vibra un colpo al fianco che gli mette a nudo gli intestini. Lo sventurato indiano si prende gli intestini in mano e fugge correndo dalla casa; incontra l'abate [Las Casas], che, avendolo riconosciuto, gli parla seduta stante delle cose della fede [in quale lingua?], per quel tanto che l'angosciosa situazione lo permetteva, facendogli capire che, se voleva essere battezzato, sarebbe andato in cielo a vivere con Dio. L'infelice, piangendo e urlando il suo dolore come se stesse consumandosi in mezzo alle fiamme, risponde che è pronto a farlo; l'abate allora lo battezzò e subito l'indiano cadde morto al suolo» (*Historia*, III, 29).

Certo, agli occhi di un credente non è indifferente sapere se un'anima andrà in paradiso (perché battezzata) oppure all'inferno; compiendo quel gesto, Las Casas è sicuramente mosso dall'amore per il prossimo. Vi è, tuttavia, qualcosa di

derisorio in quel battesimo *in extremis*, e Las Casas stesso lo dice in altre occasioni. La preoccupazione di convertire assume qui una coloritura alquanto stravagante, e il rimedio non è veramente all'altezza del male. I vantaggi che gli indiani traggono dalla conversione sono ben magri, come illustra questo aneddoto raccontato da Bernal Díaz: «Gesù permise che il cacicco diventasse cristiano: il monaco lo battezzò, e chiese e ottenne da Alvarado che il cacicco non fosse bruciato, ma impiccato» (164). Anche Cuauhtemoc «morì, in qualche modo, cristianamente»: «gli spagnoli lo impiccarono a un eriodendro, ma «gli misero fra le mani un crocifisso» (Chimalpahin, 7, 206).

Dopo la «conversione», nel corso della quale rinuncia agli indiani di cui aveva il legale possesso, Las Casas si lancia in una nuova impresa: la colonizzazione pacifica della regione di Cumaná, nell'odierno Venezuela. Al posto dei soldati dovranno esserci dei religiosi, domenicani e francescani, e dei contadini-coloni, venuti dalla Spagna; si tratta certamente di una colonizzazione, sul piano materiale come su quello spirituale, ma da condurre con dolcezza. La spedizione si risolve in un fallimento: mentre da un lato Las Casas si trova costretto a fare un sempre maggior numero di concessioni agli spagnoli che lo accompagnano, dall'altro gli indiani non si mostrano così docili come egli aveva sperato. La vicenda finisce nel sangue. Las Casas fugge e non si scoraggia. Circa quindici anni più tardi, egli intraprende nel Guatemala la pacificazione di una regione particolarmente turbolenta, che riceverà il nome di Vera Paz. Ancora una volta, i religiosi debbono sostituirsi ai soldati; e ancora una volta, il risultato dovrà essere una colonizzazione come quella che avrebbero compiuto i soldati, anzi migliore: LasCasas promette che i profitti della corona aumenteranno, se si vorranno seguire i suoi consigli. «Ci dichiariamo pronti a pacificarli e a metterli al servizio del re

nostro signore, a convertirli e ad istruirli nella conoscenza del loro creatore; dopo di che, faremo in modo che queste popolazioni versino ogni anno tributi e offrano i loro servigi a Sua Maestà, secondo le loro risorse e possibilità: il tutto per il miglior profitto del re, della Spagna e di questi paesi» (*Lettera a un personaggio di corte*, 15 ottobre 1535). Questa impresa riesce meglio della precedente; ma, quando alcuni anni più tardi i missionari si sentono in pericolo, fanno essi stessi appello all'esercito, che ad ogni modo non è lontano.

Anche l'atteggiamento di Las Casas nei confronti degli schiavi neri potrebbe essere ricordato in questo contesto. Gli avversari dell'abate domenicano, che sono sempre stati numerosi, non hanno mancato di vedervi una prova della sua parzialità verso gli indiani, e quindi un motivo per rifiutare la sua testimonianza sulla loro distruzione. Questa interpretazione è ingiusta; ma è un fatto che Las Casas non ebbe, inizialmente, lo stesso atteggiamento nei confronti degli indiani e nei confronti dei neri: egli accettò che questi ultimi, a differenza dei primi, fossero ridotti in schiavitù. Va ricordato che la schiavitù dei neri era allora un fatto acquisito, mentre quella degli indiani cominciava appena sotto i suoi occhi. Ma all'epoca in cui scrive la *Historia de las Indias*, Las Casas dichiara di non fare più alcuna differenza fra gli uni e gli altri: «Considerò sempre i neri come ingiustamente e tirannicamente ridotti in schiavitù, perché le medesime ragioni si applicavano a loro e agli indiani» (III, 102). È noto, tuttavia, che nel 1544 egli possedeva ancora uno schiavo nero (aveva rinunciato agli schiavi indiani nel 1514); e nell'*Historia* si trovano ancora espressioni come questa: «È una cecità inconcepibile quella di coloro che vennero in queste terre e trattarono i loro abitanti come fossero degli africani» (II, 27). Senza voler vedere in ciò qualcosa che valga a distruggere l'autenticità della sua testimonianza sugli indiani, bisogna prendere atto

che il suo atteggiamento nei confronti dei neri è meno netto. Non sarà forse perché la sua generosità si basa sullo spirito di assimilazione, sull'affermazione che l'altro è uguale a noi (e tale affermazione è un po' troppo stravagante nel caso dei neri)?

Una cosa è certa: Las Casas non vuol porre fine all'annessione degli indiani, ma vuole soltanto che essa sia compiuta da religiosi anziché da soldati. Così afferma nella sua lettera del 20 gennaio 1531 al Consiglio delle Indie: bisogna che i conquistadores «siano espulsi da questo paese e sostituiti da persone cui non manchi il timor di Dio, di buona coscienza e di grande prudenza». Il sogno di Las Casas è quello di uno stato teocratico, nel quale il potere spirituale sovrasti il potere temporale (ciò che equivale, per certi aspetti, a un ritorno al Medioevo). Il cambiamento da lui proposto trova forse la migliore espressione in un paragone che egli trova in una lettera indirizzata dal vescovo di Santa María al re, e che riprende nella sua *Relación*: bisogna strappare questa terra «al potere dei padri snaturati, e darle un marito che la tratterà in modo ragionevole e secondo i suoi meriti». Las Casas dunque, come Sepúlveda, assimila la colonia ad una donna. Non è questione di emancipazione (delle donne o degli indiani): basta sostituire il padre – dimostratosi crudele – con un marito che giova sperare sarà ragionevole. In materia di emancipazione femminile, la dottrina cristiana è sostanzialmente d'accordo con Aristotele: la donna è necessaria all'uomo come lo schiavo è necessario al padrone.

La sottomissione e la colonizzazione debbono essere conservate, ma gestite altrimenti: non solo gli indiani ne guadagneranno (non saranno più torturati né sterminati), ma anche il re e la Spagna ne avranno dei vantaggi. Las Casas non manca mai di sviluppare, accanto al primo, questo secondo argomento. Si può pensare che, così

facendo, egli non sia sincero, che debba agitare questa carota al solo scopo di attirare l'attenzione sul suo discorso. Ma poco importa: non solo perché è impossibile stabilirlo con certezza, ma anche perché i testi di Las Casas – cioè quelle sue produzioni che avevano la possibilità di influire pubblicamente dicono chiaramente che c'erano dei vantaggi materiali da trarre dalla colonizzazione. Ricevuto dal vecchio re Ferdinando nel 1515, Las Casas gli dice che le sue proposte «sono della più alta importanza per la coscienza del re e per i suoi possessi» (*Historia*, III, 84). In una memoria del 1516 afferma: «Il tutto sarà di grande profitto per Sua Altezza, i cui redditi aumenteranno in proporzione». Nella lettera del 20 gennaio 1531 al Consiglio delle Indie scrive che seguire i suoi consigli apporterebbe, «per giunta, immensi benefici e la promessa di una insospettata prosperità». In una lettera del 1535 dal Nicaragua afferma che il religioso «ha servito il re un po' meglio di coloro che gli fanno perdere tanti immensi regni, lo spogliano di tante ricchezze, lo privano di favolosi tesori».

Queste reiterate affermazioni non bastano, comunque, ad assolvere Las Casas da ogni sospetto di voler respingere il potere imperiale, ed egli deve difendersene esplicitamente, enumerando a sua volta le ragioni che gli fanno ritenere legittimo tale potere; è il caso, in particolare, delle *Trenta proposizioni* (1547) e del *Trattato delle prove* (1552). Si legge in quest'ultimo testo: «Il pontefice romano ha, senz'alcun dubbio, un potere sugli infedeli. (...) La Sede apostolica può dunque scegliere alcuni territori abitati da questi infedeli e assegnarli a un re cristiano. (...) Il re che la Sede apostolica ha scelto per esercitare nelle Indie il ministero della predicazione della fede, doveva necessariamente essere investito della suprema sovranità e della monarchia perpetua sui detti indiani ed essere

nominato imperatore al di sopra di molti re». Non sembra di ascoltare una parafrasi del *Requerimiento*, anche se i sovrani locali qui conservano una parvenza di potere?

È lo stesso atteggiamento che adottano, in proposito, gli altri difensori degli indiani: non bisogna far loro la guerra, non bisogna ridurli in schiavitù, non solo perché così non si infliggono delle sofferenze agli indiani (e alla coscienza del re), ma anche perché si migliorano le finanze spagnole. «Gli spagnoli non si rendono conto – scrive Motolinia – che, se non ci fossero stati i frati, non avrebbero più avuto servitori nelle loro case e nelle loro terre, perché li avrebbero tutti uccisi, come si è visto a Santo Domingo e nelle altre isole, dove gli indiani sono stati sterminati» (III, 1). Il vescovo Ramírez de Fuenleal, in una lettera a Carlo V, scrive: «È bene impedire che gli indiani siano ridotti in schiavitù, perché sono loro che debbono valorizzare il territorio; e finché essi saranno in gran numero, gli spagnoli non mancheranno di niente».

Non voglio affermare, accumulando le citazioni, che Las Casas e gli altri difensori degli indiani dovessero, o potessero, agire diversamente. I documenti che leggiamo sono, generalmente, lettere indirizzate al re; e non si vede bene per quale ragione gli scriventi avrebbero dovuto suggerire al sovrano di rinunciare ai suoi regni. Al contrario, chiedendo che fosse adottato un comportamento più umano nei confronti degli indiani, essi facevano l'unica cosa possibile, e veramente utile. Se qualcuno ha contribuito a migliorare la sorte degli indiani, è stato proprio Las Casas; l'odio inestinguibile che gli hanno votato[1] tutti gli avversari degli indiani, tutti gli zelanti sostenitori della superiorità bianca, ne è sufficiente indizio. Egli ha ottenuto questo risultato utilizzando l'arma a lui più congeniale: la penna, di cui si è servito con grande passione. Ci ha lasciato un quadro incancellabile della distruzione

degli indiani; e ogni riga che, in seguito, è stata loro dedicata – compreso questo mio libro – gli deve qualcosa. Nessuno ha saputo come lui, con la medesima abnegazione, consacrare un'immensa energia e mezzo secolo di vita a migliorare la sorte degli *altri.* Ma nulla toglie alla grandezza del personaggio il riconoscere che l'ideologia di Las Casas e di altri difensori degli indiani è un'ideologia colonialista. Anzi, proprio perché non si può fare a meno di ammirare l'uomo, è necessario giudicare lucidamente la sua politica.

I re di Spagna non si ingannano. Nel 1573, sotto Filippo II, vengono redatte le ordinanze definitive concernenti «le Indie». Alla testa del Consiglio delle Indie, responsabile del contenuto di queste ordinanze, si trova Juan de Ovando, che non solo conosce le dottrine di Las Casas, ma fa conoscere alla corte, nel 1571, i testi della celebre controversia di Valladolid. Ecco alcuni estratti di queste ordinanze:

«Le scoperte non debbono essere chiamate conquiste. Poiché noi vogliamo che esse siano compiute pacificamente e in spirito di carità, non vogliamo che l'uso della parola "conquista" serva di pretesto per l'impiego della forza o per recare pregiudizio agli indiani. (…) Si assumeranno informazioni sulla diversità delle nazioni, delle lingue, delle sette e dei gruppi di indigeni esistenti nella provincia, e sui signori a cui tali popoli obbediscono. Dopo di che, sotto l'apparenza di baratto e di commercio, si stringeranno con essi amichevoli relazioni, manifestando nei loro confronti grande amore, lusingandoli e distribuendo loro doni e piccoli oggetti che possano interessarli. Senza mostrare alcuna avidità, si annoderanno legami di amicizia e si contrarranno alleanze con quei capi e signori che sembreranno più adatti a favorire la pacificazione del paese. (…) Affinché gli indiani possano avvicinarsi alla fede con maggior timore e reverenza, i preti dovranno tenere in

mano il crocifisso e dovranno indossare almeno un camice o una stola; si dovrà inoltre dire ai cristiani di ascoltare la predicazione con molto rispetto e venerazione, affinché il loro esempio spinga gli infedeli ad accettare l'insegnamento della dottrina. Se la cosa appare conveniente, i preti possono attirare l'attenzione degli infedeli per mezzo del canto e della musica, incoraggiandoli ad unirsi ai cantori. (...) I preti dovrebbero chiedere agli indiani i loro figli col pretesto di insegnar loro la dottrina, e tenerli come ostaggi; dovrebbero anche convincerli a costruire chiese nelle quali sia possibile insegnare in condizioni di sicurezza. Con questi mezzi, ed altri simili, gli indiani saranno pacificati e indottrinati; ma non si deve in alcun modo far loro del male, perché tutto quel che noi cerchiamo è il loro benessere e la loro conversione».

Leggendo il testo delle ordinanze, ci si accorge che – dopo il *Requerimiento* di Palacios Rubios – c'è stato non solo Las Casas, ma anche Cortés: l'antica ingiunzione ha subito l'influenza congiunta dei discorsi dell'uno e dell'altro. Da Las Casas proviene, senza alcun dubbio, la dolcezza. Lo schiavismo è messo al bando, e così la violenza, salvo in casi di estrema necessità. La «pacificazione» e la successiva gestione debbono essere praticate con moderazione, e i tributi debbono essere ragionevoli. Bisogna mantenere al loro posto anche i capi locali, purché essi accettino di servire gli interessi della corona. La stessa conversione non deve essere imposta, ma solamente offerta; gli indiani debbono abbracciare la religione cristiana solo partendo dal loro libero arbitrio. Alla (diffusa) influenza di Cortés è dovuta invece la sorprendente, e accettata, presenza del linguaggio dell'apparenza. Il testo delle ordinanze non potrebbe essere più esplicito al riguardo: non sono le conquiste che occorre mettere al bando, bensì la parola «conquista»; la

«pacificazione» è solo una parola diversa per designare la stessa cosa, ma non è da credere che la preoccupazione linguistica fosse vana. Poi, dopo la conquista, si deve agire *sotto l'apparenza* del commercio, *manifestando* amore e senza *mostrare* cupidigia. Per chi non sia in grado di comprendere questo linguaggio, si precisa che i doni offerti debbono essere di modesto valore: basta soltanto che piacciano agli indiani (è la tradizione del berretto rosso offerto da Colombo). Al tempo stesso, l'evangelizzazione trae vantaggio dalla messa in scena degli spettacoli «son et lumière», inaugurati da Cortés: il rito dev'essere circondato da tutta la solennità possibile, i preti vestono i loro più bei paramenti, e anche la musica viene chiamata a contribuire. Fatto notevole: non si può più contare automaticamente sulla devozione degli spagnoli. Bisogna dunque, anche qui, salvare le apparenze: non si chiede loro di essere dei buoni cristiani, ma di averne l'aria.

Nonostante queste evidenti influenze, l'intento a cui mirava il *Requerimiento* non è scomparso e l'obiettivo globale non è modificato: è sempre la sottomissione di quelle terre alla corona spagnola. Né la carota fa dimenticare il bastone: le chiese non solo debbono essere belle, ma debbono servire anche da fortezze. Quanto all'insegnamento generosamente offerto ai figli dei nobili, esso non è che un pretesto per impadronirsi di loro e servirsene – occorrendo – come strumenti di ricatto (i vostri figli, nelle nostre scuole, sono degli ostaggi…)

Un'altra lezione di Cortés non viene dimenticata: prima di dominare, è necessario assumere informazioni. Lo stesso Cortés non ha mancato di esplicitare questa regola in alcuni documenti successivi alla conquista. In una memoria indirizzata nel 1537 a Carlo V, scrive che – prima di conquistare un paese – è necessario «informarsi per sapere se è abitato, e da quali popolazioni, quali sono i loro culti e i

loro riti, di che cosa vivono e che cosa c'è nelle loro terre». Si intravede qui la funzione della futura etnologia: l'esplorazione di quei paesi porterà a un loro (migliore) sfruttamento. Com'è noto, la Spagna sarà il primo paese ad applicare sistematicamente questo precetto, grazie alle indagini promosse per iniziativa della corona. Una specie di nuova trinità sostituisce (o meglio, fa passare in secondo piano, perché dev'essere sempre pronto ad intervenire) l'antico conquistador-soldato: compongono questa trinità lo studioso, il religioso e il commerciante. Il primo si informa dello stato del paese, il secondo provvede alla sua assimilazione spirituale, il terzo assicura i benefici economici; i tre si aiutano a vicenda, e tutti insieme aiutano la Spagna.

Las Casas e gli altri difensori degli indiani non sono ostili all'espansione spagnola, ma la preferiscono in una certa forma anziché in un'altra. Chiamiamo le due concezioni con dei nomi a noi familiari (anche se tali nomi non sono del tutto esatti storicamente): Las Casas e gli altri sono dentro l'ideologia *colonialista*, contro l'ideologia *schiavista.* Lo schiavismo, in questo senso della parola, riduce l'altro al rango di oggetto. Lo si vede chiaramente in tutti i comportamenti nei quali gli indiani vengono trattati non come uomini, ma come esseri inferiori: gli spagnoli si servono della carne degli indiani per nutrire gli altri indiani che sopravvivono, o addirittura i cani; li uccidono, come animali da macello, per estrarne il grasso (al quale viene attribuita la virtù di guarire le ferite degli spagnoli); mozzano loro tutte le estremità (naso, mani, seni, lingua, sesso), così come si taglia un albero, trasformandoli in tronconi deformi; propongono di utilizzare il loro sangue per annaffiare i giardini, quasi fosse l'acqua di un fiume. Las Casas riferisce che il prezzo di una schiava aumenta quando è incinta, esattamente come si fa per le vacche. «Quell'uomo

indegno si è vantato, si è gloriato – senza mostrare alcuna vergogna – dinanzi a un religioso, di aver fatto di tutto per mettere incinte molte donne indiane, al fine di poterne ricavare un miglior prezzo vendendole come schiave gravide» (*Relación, Yucatán*).

Ma questo modo di utilizzare l'uomo non è, ovviamente, il più redditizio. Se, anziché ridurre l'altro al rango di oggetto, lo si considera un soggetto capace di produrre degli oggetti suscettibili di appropriazione, basterà aggiungere alla catena un anello – un soggetto intermedio – e diventerà allora possibile moltiplicare all'infinito il numero degli oggetti appropriabili. Due ulteriori preoccupazioni comporta una simile trasformazione. La prima è che bisogna mantenere il soggetto «intermedio» in questo preciso ruolo di soggetto produttore di oggetti, impedendogli di diventare come noi: la gallina dalle uova d'oro non interessa più se consuma ciò che produce. A ciò provvederanno l'esercito e la polizia. La seconda preoccupazione è la seguente: il soggetto sarà tanto più produttivo quanto meglio sarà curato.

I religiosi, quindi, dispenseranno da un lato cure mediche, dall'altro istruzione. Motolinia e Olarte dicono ingenuamente, in una lettera del 1554 al viceré Luis de Velasco: «Questa povera gente non è ancora abbastanza istruita per pagare volentieri [nuovi tributi]». La salute del corpo e quella dell'anima dovranno essere assicurate da due specialisti laici: il medico e l'insegnante.

L'efficacia del colonialismo è superiore a quella dello schiavismo: per lo meno, è ciò che possiamo constatare oggi. Nell'America spagnola, colonialisti di spicco non mancano: se un Colombo è piuttosto da collocare nel novero degli schiavisti, personaggi diversissimi fra loro, anzi opposti nella realtà, come Cortés e Las Casas sono legati entrambi all'ideologia colonialista (le ordinanze del 1537 mettono in

luce proprio tale parentela). Un affresco di Diego Rivera nel Palazzo Nazionale di Città del Messico ci presenta l'immagine oleografica del rapporto fra i due personaggi (cfr. fig. 11): da un lato Cortés, con la spada in una mano e lo staffile nell'altra, che calpesta gli indiani; di fronte a lui Las Casas, protettore degli indiani, che ferma Cortés con un crocefisso. Certo, molte cose dividono i due uomini. Las Casas ama gli indiani, ma non li conosce; Cortés a modo suo li conosce, pur non provando per essi alcun «amore» particolare (il suo atteggiamento verso la schiavitù degli indiani illustra bene la sua posizione). Las Casas è contrario al *repartimiento*, cioè alla distribuzione — con criteri feudali – degli indiani agli spagnoli, che Cortés invece promuove attivamente. Si ignora quasi tutto dei sentimenti che, a quell'epoca, gli indiani provavano per Las Casas (il che è già significativo). Cortés, per contro, è così popolare da far tremare i detentori del potere legale, rappresentanti dell'imperatore spagnolo, i quali sanno che gli indiani si solleverebbero alla prima parola di Cortés. I membri della seconda Udienza così spiegano la situazione: «L'affetto che gli indiani hanno per il marchese deriva dal fatto che lui li ha conquistati e, a dire il vero, li ha trattati meglio di chiunque altro». Tuttavia, Las Casas e Cortés sono d'accordo su un punto essenziale: la sottomissione dell'America alla Spagna, l'assimilazione degli indiani alla religione cristiana, la preferenza per il colonialismo a danno dello schiavismo.

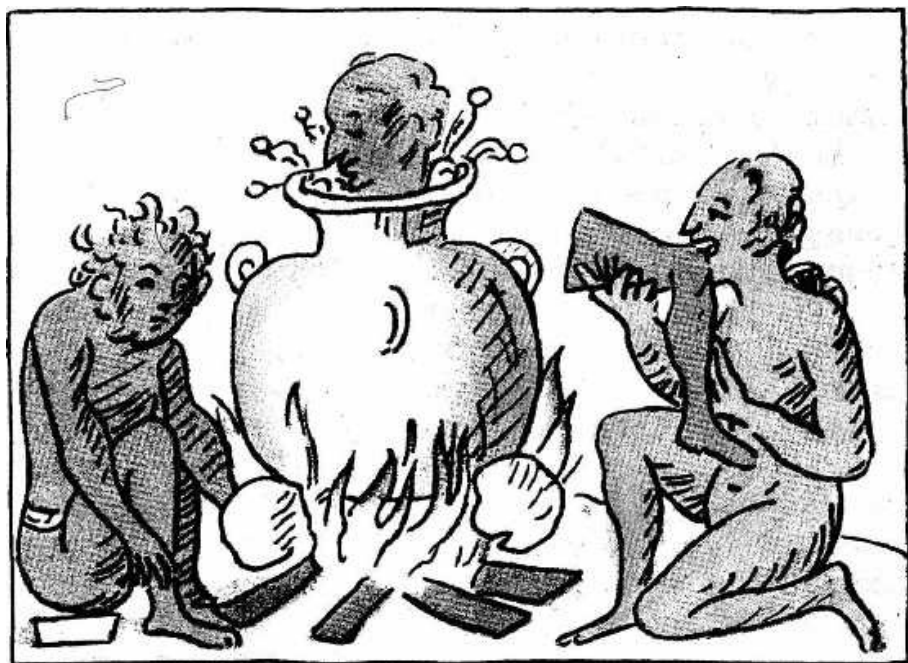
11. Diego Rivera. Cortés e Las Casas, affresco.

Taluno potrà stupirsi di veder stigmatizzate col nome di «colonialismo», che ai giorni nostri è un insulto, tutte le forme assunte dalla presenza della Spagna in America. Fin dall'epoca della conquista, gli autori appartenenti al partito filospagnolo non hanno mancato di insistere sui benefici apportati dagli spagnoli in quelle selvagge contrade. Si trovano spesso queste enumerazioni: gli spagnoli hanno abolito i sacrifici umani, il cannibalismo, la poligamia, l'omosessualità; hanno introdotto il cristianesimo, le usanze europee, alcuni animali domestici, alcuni utensili. Anche se oggi non sempre si è disposti ad ammettere che certe novità fossero realmente superiori alle pratiche antiche, e se certi doni li giudichiamo pagati a caro prezzo, è innegabile che vi furono alcuni apporti positivi: progressi tecnici, ma anche – come abbiamo visto – progressi simbolici e culturali. Si tratta pur sempre di colonialismo? In altri termini, ogni influenza è sempre nefasta, per il solo fatto stesso di provenire dall'esterno? Posta in questa forma, la questione non può ricevere – mi sembra – che una risposta negativa. È chiaro che il colonialismo, se si oppone da un lato allo schiavismo, dall'altro si oppone a un'altra forma, positiva o neutra, di contatto con l'altro, che chiamerei semplicemente *comunicazione*. Alla triade comprendere-prendere-distruggere corrisponde, in ordine inverso, quest'altra triade: schiavismo-colonialismo-comunicazione.

Il principio di Vitoria, secondo il quale bisogna permettere la libera circolazione degli uomini, delle idee e dei beni, sembra oggi generalmente accettato (pur non bastando a giustificare una guerra). In nome di che cosa si vorrebbe riservare «l'America agli Americani», o i Russi alla Russia? Del resto, quegli indiani non erano venuti essi stessi da altre regioni, dal Nord o addirittura – secondo taluni – da un altro continente, l'Asia, attraverso lo Stretto di Behring? La storia di un qualsiasi paese può essere qualcosa

di diverso dalla somma di tutte le influenze che, in ordine di tempo, quel paese ha subito? Se esistesse veramente un popolo deciso a rifiutare ogni cambiamento, che altro dimostrerebbe questa sua volontà se non una smisurata pulsione di morte? Gobineau credeva che le razze superiori fossero le più pure; ma oggi non riteniamo forse che le culture più ricche siano quelle più eterogenee?

Ma esiste anche un altro principio, quello di autodeterminazione e di non ingerenza. Come conciliarlo con l'altro? Non è contraddittorio rivendicare il diritto all'influenza e condannare l'ingerenza? No, anche se la cosa è tutt'altro che scontata, e richiede delle precisazioni. Non si tratta di giudicare il contenuto, positivo o negativo, di questa o di quella influenza: si potrebbe farlo solo con criteri del tutto relativi, e si rischierebbe, in ogni caso, di non essere mai d'accordo, tanto complesse sono le cose. Come misurare l'impatto della cristianizzazione sull'America? Il problema sembra quasi privo di senso, tanto le risposte possono variare. Un piccolo esempio potrà farci riflettere sulla relatività dei valori; è un episodio verificatosi durante la spedizione di Cortés nell'Honduras. Cortés così lo racconta: «Accadde anche che uno spagnolo sorprese un indio di Città del Messico, di quelli che venivano con noi, mentre mangiava un pezzo di carne di un indigeno che avevano ucciso nel paese quando vi entrarono, e me lo venne a denunciare; e io subito lo feci bruciare vivo in presenza di quel signore, facendogli sapere la causa per cui lo giustiziavo, avendo ucciso quell'indigeno, e mangiatolo, cosa proibita da Vostra Maestà, sicché io, nel Suo real nome, gli avevo ingiunto di non farlo; per questo, avendo ucciso e mangiato un uomo, lo facevo bruciare vivo perché non volevo che uccidessero nessuno» (5).

I cristiani sono indignati per i casi di cannibalismo (cfr. fig. 12);

12. Scena di cannibalismo.

l'introduzione del cristianesimo comporterà la loro abolizione. Ma, per arrivare a questo, degli uomini saranno bruciati vivi! È il paradosso della pena di morte: l'istanza penale compie l'atto medesimo che essa condanna, uccide per meglio impedire di uccidere. Era, per gli spagnoli, un modo di lottare contro ciò che ritenevano fosse una barbarie; ma, poiché i tempi sono cambiati, ci riesce difficile scorgere una grande differenza di «civiltà» fra l'atto di bruciare un uomo vivo e quello di mangiare un uomo morto. Il paradosso della colonizzazione sta nel fatto che essa viene compiuta in nome di una presunta superiorità di valori.

È possibile, in compenso, stabilire un criterio etico in base al quale esprimere un giudizio sulla forma delle

influenze: l'essenziale, direi, consiste nel sapere se esse sono *imposte o proposte.* La cristianizzazione, come l'esportazione di qualsiasi ideologia o tecnica, è condannabile non appena è imposta, con le armi o in altro modo. Esistono aspetti di una civiltà che si possono definire superiori o inferiori; ma ciò non significa che essi possano essere imposti agli altri. Più ancora: imporre agli altri la propria volontà sottintende che ad essi non viene riconosciuta la nostra stessa umanità (e proprio ciò rappresenta un indice di inferiorità culturale). Nessuno ha chiesto agli indiani se desideravano la ruota, i telai, le fucine; sono stati costretti ad accettarli. In ciò risiede la violenza, che non dipende dall'eventuale utilità di quegli oggetti. In nome di che cosa, invece, è condannabile un predicatore disarmato, anche se il suo fine dichiarato è quello di convertirci alla sua religione?

Vi è forse una certa dose di utopismo, o di semplicismo, nel ricondurre in questo modo il problema all'uso o al non uso della violenza. Tanto più che quest'ultima, com'è noto, può assumere forme che, pur non essendo molto più sottili, sono però meno evidenti: si può dire veramente che un'ideologia o una tecnica è soltanto proposta, quando viene diffusa attraverso tutti i mezzi di comunicazione esistenti? No di certo. Reciprocamente, una cosa non è imposta quando vi è la possibilità di sceglierne un'altra, e di saperlo. Il rapporto fra sapere e potere, che abbiamo osservato a proposito della conquista, non è contingente, ma costitutivo. Vitoria, uno dei fondatori del moderno diritto internazionale, ne era già consapevole. Come abbiamo visto, egli ammetteva l'esistenza di guerre giuste, cioè quelle motivate dalla necessità di riparare un'ingiustizia. Ebbene, Vitoria non mancava di porre la questione: come si potrà decidere della giustezza di una guerra? La sua risposta mette in evidenza il ruolo dell'informazione. Non basta che il principe lo creda: egli è troppo interessato, e un uomo

può sbagliarsi. Né basta che lo creda la popolazione, anche tutt'intera: il popolo non ha accesso ai segreti di stato, è per definizione male informato. Bisogna che la causa sia giusta in sé, e non solamente per un'opinione sempre manipolabile. Questa conoscenza assoluta di ciò che è giusto è accessibile solo ai saggi, per i quali diventa un obbligo. «Bisogna consultare uomini onesti e saggi, capaci di parlare liberamente, senza collera, odio o cupidigia» (*Il diritto di guerra*, 21, 59). L'ignoranza solo provvisoriamente è una scusa; al di là di un certo limite, essa diventa colpevole. «Chi ha dei dubbi e trascura di cercare la verità, non è più un uomo in buona fede» (*ibid.,* 29, 84).

Quando Vitoria applica questa dottrina generale al caso delle guerre contro gli indiani, non dimentica questo problema dell'informazione. Gli spagnoli potranno dolersi dell'ostilità degli indiani solo se potranno dimostrare che questi ultimi sono stati debitamente informati sulle buone intenzioni dei nuovi venuti: dare informazioni è un obbligo, così come è un obbligo il cercarle. Tuttavia, lo stesso Vitoria non illustra in modo completo il suo precetto, esprimendo in tal modo la tipica separazione del moderno intellettuale fra il dire e il fare, fra il contenuto dell'enunciato e il senso dell'enunciazione. Insieme alle ragioni di «reciprocità» che potevano giustificare una guerra, e insieme a quelle che potevano essere imputate al suo etnocentrismo, egli ne enuncia altre, il cui vizio non è la mancanza di reciprocità, ma la noncuranza nei confronti dell'informazione. Vitoria ritiene ad esempio che, se i capi – o una parte della popolazione – fanno appello a potenze straniere, l'intervento di queste possa intendersi compreso nell'ambito delle guerre giuste. Ma non dice una sola parola sulle modalità di consultazione della popolazione in un simile caso, e non prende neppure in considerazione la possibilità della malafede dei capi. O, ancora, giustifica gli interventi

fatti in nome delle alleanze militari. Ma l'esempio che fornisce – tratto dalla vicenda stessa della conquista del Messico – lo tradisce: «Si dice che i tlaxcaltechi si siano comportati in questo modo nei confronti dei messicani: si misero d'accordo con gli spagnoli perché questi li aiutassero a combattere i messicani; gli spagnoli in seguito ricevettero tutto quanto poteva loro appartenere per diritto di guerra» (*Gli indiani,* 3, 17.296). Vitoria scrive come se la guerra fra messicani e tlaxcaltechi fosse il rapporto fondamentale, mentre gli spagnoli sarebbero intervenuti solo come alleati dei secondi. Ma noi sappiamo che questa versione costituisce un brutale travisamento della realtà; Vitoria è proprio lui colpevole di essersi fidato degli approssimativi «si dice», delle «dicerie di quelli che sono rimasti a casa» (*ibid.,* 3, 18.302), senza preoccuparsi veramente di «cercare la verità».

La buona informazione è il miglior mezzo di stabilire il potere: lo si è visto con Cortés e con le ordinanze regie. D'altro canto il diritto all'informazione è inalienabile, e non esiste potere legittimo se questo diritto non viene rispettato. Coloro che non si curano di sapere, e coloro che si astengono dall'informare, sono entrambi colpevoli dinanzi alla loro società; o, per dirla in termini positivi, la funzione di informazione è una funzione sociale essenziale. Se l'informazione è efficace, la distinzione fra «imporre» e «proporre» conserva la sua pertinenza.

Non è necessario rinchiudersi in una sterile alternativa: giustificare le guerre coloniali (in nome della superiorità della civiltà occidentale), o rifiutare ogni interazione con lo straniero (in nome della propria identità). La comunicazione non violenta esiste, e si può difenderla come un valore. In tal modo, la triade schiavismo-colonialismo-comunicazione potrebbe non essere soltanto uno strumento di analisi concettuale, ma potrebbe corrispondere anche a

una successione nel tempo.

PARTE QUARTA *Conoscere*

Tipologia dei rapporti con l'altro

È abbastanza paradossale assimilare il comportamento di Las Casas a quello di Cortés nei confronti degli indiani, ed è stato necessario circondare questa affermazione di un certo numero di riserve; il fatto è che il rapporto con l'altro non si costituisce entro una sola dimensione. Per render conto delle differenze esistenti nella realtà occorre distinguere almeno tre assi, intorno ai quali ruota la problematica dell'alterità. C'è, in primo luogo, un giudizio di valore (piano assiologico): l'altro è buono o cattivo, mi piace o non mi piace; o meglio, come si diceva allora, è mio pari o è un mio inferiore (perché ovviamente, il più delle volte, io sono buono, ho stima di me stesso...) Vi è, in secondo luogo, l'azione di avvicinamento o di allontanamento nei confronti dell'altro (piano prasseologico): io abbraccio i valori dell'altro, mi identifico con lui; oppure assimilo l'altro a me stesso, gli impongo la mia propria immagine; fra la sottomissione all'altro e la sottomissione dell'altro vi è anche un terzo termine, la neutralità o indifferenza. In terzo luogo, io conosco o ignoro l'identità dell'altro (piano epistemologico); qui non vi è, evidentemente, alcun assoluto, ma un'infinita gradazione fra stati conoscitivi minimi e stati conoscitivi più elevati.

Esistono, beninteso, dei rapporti e delle affinità fra questi tre piani, ma non c'è alcuna implicazione rigorosa; non si può, quindi, ridurli l'uno all'altro o prevedere l'uno

partendo dall'altro. Las Casas conosce gli indiani meno di Cortés e li ama di più; ma entrambi si riconoscono in una comune politica di assimilazione. La conoscenza non implica amore, né questo quella; nessuna delle due cose si identifica con l'altra. Conquistare, amare e conoscere sono comportamenti autonomi e, in certo modo, elementari (la scoperta, come abbiamo visto, riguarda più le terre che gli uomini, nei confronti dei quali l'atteggiamento di Colombo può essere descritto in termini completamente negativi: non li ama, non li conosce e non si identifica con essi).

Questa distinzione dei tre assi non va confusa con le differenze riscontrabili all'interno di un medesimo asse. Las Casas ci ha fornito un esempio di amore nei confronti degli indiani, ma in realtà egli già rappresenta una sintesi di molteplici atteggiamenti; e, per rendergli giustizia, bisogna completare il suo ritratto. La realtà è che Las Casas attraversò una serie di crisi o di trasformazioni, che lo portarono ad assumere, nel corso della sua lunga vita (1484-1566), una serie di posizioni affini e tuttavia distinte. Egli rinuncia ai suoi indiani nel 1514, ma diventa domenicano solo nel 1522-23; e questa seconda conversione non è meno importante della prima. Ma a noi ora interessa un'altra trasformazione: quella che avviene verso la fine della sua vita, dopo il suo definitivo ritorno in Messico e dopo il fallimento di molti suoi progetti; come punto di riferimento si potrebbe prendere il 1550, l'anno del dibattito di Valladolid (ma in realtà non si può parlare qui di una «conversione» netta). L'atteggiamento di Las Casas nei confronti degli indiani, il suo amore verso di essi, non è lo stesso prima e dopo tale data.

Il cambiamento sembra essere avvenuto a partire dalle riflessioni a cui lo conducono i sacrifici umani praticati dagli aztechi. L'esistenza di quei riti era, per Sepúlveda, l'argomento che dimostrava nel modo più convincente

l'inferiorità degli indiani; d'altra parte, l'esistenza dei sacrifici umani era incontestabile, pur non essendovi accordo sulla quantità (cfr. figg. 13 e 14). Non è difficile, anche a distanza di secoli, immaginarci la reazione a tali fatti: non si leggono senza emozione le descrizioni redatte dai monaci spagnoli dell'epoca, sotto il dettato dei loro informatori.

Simili pratiche non sono forse la clamorosa dimostrazione della ferocia, e quindi dell'inferiorità, dei popoli che vi si dedicano? È questo il tipo di argomentazione che Las Casas doveva confutare. Egli lo fece nell'*Apologìa,* scritta in latino e presentata ai giudici di Valladolid, e in alcuni capitoli *dell'Apologética Historia*, che dovettero essere scritti nello stesso periodo. Il suo ragionamento merita di essere seguito nei particolari. In un primo tempo Las Casas afferma che, se il cannibalismo e il sacrificio umano sono condannabili, ciò non significa che si debba muover guerra a coloro che li praticano: il rimedio rischia di essere peggiore del male. Si deve, inoltre, considerare il rispetto – che Las Casas suppone comune agli indiani e agli spagnoli – per le leggi del proprio paese. Se la legge impone il sacrificio, ci si comporta da buoni cittadini praticandolo; non si può biasimare il singolo per questo. Ma Las Casas fa, a questo punto, un altro passo avanti: la condanna stessa diventa un problema. Egli impiega, a tal fine, due tipi di argomentazione, che conducono a due successive affermazioni.

13-14 Sacrifici umani.

Il primo è un argomento di fatto, corroborato dal ricorso ad alcune analogie storiche. Las Casas vuol rendere il sacrificio umano meno eccezionale, meno estraneo allo spirito del lettore; e ricorda che questo tipo di sacrificio non è del tutto sconosciuto alla stessa religione cristiana. «Si potrebbe impostare in modo convincente una difesa partendo dal fatto che Dio ordinò ad Abramo di sacrificargli il suo unico figlio Isacco; Dio, dunque, non detesta in modo assoluto che gli vengano sacrificati degli esseri umani» (*Apología*, 37). Allo stesso modo, Jefte si vide costretto a sacrificare la propria figlia (*Giudici*, 11. 30-40). Tutti i primogeniti non venivano forse promessi a Dio? A

chi avesse obiettato che tutti questi esempi erano tratti dall'Antico Testamento, Las Casas ricordava che, dopotutto, Gesù era stato sacrificato dal Padre e che i primi cristiani erano anch'essi obbligati a farlo, se non volevano rinunciare alla loro fede; questa era, apparentemente, la volontà divina. In modo analogo, in un capitolo precedente, Las Casas riconciliava il proprio lettore con l'idea del cannibalismo, riferendogli casi nei quali degli spagnoli avevano mangiato – spinti dalla necessità – chi il fegato, chi la coscia di un loro compatriota.

La seconda affermazione (che ha carattere principale nell'argomentazione di Las Casas) è ancora più ambiziosa: si tratta di provare che il sacrificio umano è accettabile non solo per ragioni di fatto, ma anche di diritto. Qui Las Casas giunge a proporre una nuova definizione del sentimento religioso; ed è proprio per questo che il suo ragionamento risulta particolarmente interessante. Gli argomenti sono tratti dalla «ragione naturale», da considerazioni *a priori* sulla natura umana. Las Casas allinea, una dopo l'altra, quattro «evidenze»:

> 1) Ogni essere umano ha una conoscenza intuitiva di Dio, di «ciò che non ammette nulla di più buono e di più grande» (*ibid.*, 35).
>
> 2) Gli uomini adorano Dio secondo le loro capacità e a modo loro, cercando sempre di fare quel che meglio possono.
>
> 3) La più grande prova d'amore che si possa dare a Dio consiste nell'offrirgli quel che si ha di più prezioso, cioè la stessa vita umana. È il nucleo centrale dell'argomento, ed ecco come si esprime Las Casas: «Il modo più forte di adorare Dio consiste nell'offrirgli un sacrificio. È l'unico atto con il quale mostriamo a colui al quale viene offerto il sacrificio che noi siamo suoi sudditi e suoi obbligati.

> Più ancora, la natura ci insegna che è giusto offrire a Dio, del quale ammettiamo di essere debitori per tante ragioni, le cose preziose ed eccellenti, a causa dell'eccellenza della Sua maestà. Ora, secondo il giudizio umano e secondo verità, nulla in natura è più grande e più prezioso della vita umana, dell'uomo stesso. Perciò è la natura stessa ad insegnare a coloro che non posseggono la fede, la grazia o la dottrina, e vivono guidati dal solo lume naturale, che – nonostante ogni legge positiva che vada in senso contrario – essi debbono sacrificare delle vittime umane al vero Dio o ai falsi dèi che essi scambiano per il Dio vero, sì da potergli esprimere – offrendogli la cosa più preziosa – la loro gratitudine per i tanti favori ricevuti» (*ibid.,* 36).
>
> 4) Il sacrificio esiste, dunque, in forza di una legge naturale e le sue forme saranno regolate dalle leggi umane, soprattutto per quanto concerne la natura dell'oggetto sacrificato.

Grazie alla concatenazione di questi ragionamenti, Las Casas finisce con l'adottare una nuova posizione, introducendo quel che si potrebbe chiamare il «prospettivismo» in seno alla religione. Si sarà notato com'egli prenda alcune precauzioni, osservando che il dio degli indiani, pur non essendo il «vero» Dio, è tuttavia considerato tale da loro, e che appunto di qui bisogna partire: «Il vero Dio, o il dio supposto, se questo è considerato come il vero Dio» (*ibid.*, 36); «il vero Dio o quello che si pensa essere il vero Dio» (*ibid.,* 35); «il vero Dio o quello che, per errore, essi ritengono essere il vero Dio» (*ibid.).* Ma riconoscere che il loro dio è vero per loro, non significa fare il primo passo verso un altro riconoscimento, e cioè che il nostro Dio è vero per noi, per

noi soltanto? Ciò che allora resta di comune e di universale non è più il Dio della religione cristiana, al quale tutti dovrebbero accedere, ma l'idea di divinità, l'idea di un qualche cosa che è al di sopra di noi: la religiosità più che la religione. È la parte presupposta del suo ragionamento, che ne costituisce anche l'elemento più radicale (ben più di quanto egli dice a proposito del sacrificio): è veramente sorprendente veder introdurre il «prospettivismo» in un campo che vi si presta così male.

Il sentimento religioso non è definito da un contenuto universale e assoluto, ma dal suo orientamento, ed è misurato dalla sua intensità; ne deriva che, se anche il Dio cristiano è, in se stesso, un'idea superiore a quella che si esprime attraverso Tezcatlipoca (è quanto crede il cristiano Las Casas), gli aztechi possono essere superiori ai cristiani in fatto di religiosità, e in realtà lo sono. La nozione stessa di religione ne esce completamente trasformata. «Le nazioni che offrivano sacrifici umani agli dèi mostravano in tal modo, così come potevano farlo degli idolatri fuorviati, quale elevata idea avessero dell'eccellenza della divinità, del valore dei loro dèi, e quanto nobile e alta fosse la loro venerazione della divinità. Di conseguenza esse mostrarono di possedere, più e meglio delle altre nazioni, la riflessione naturale, la rettitudine del discorso e il raziocinio; e meglio delle altre usarono la loro capacità di comprensione. In religiosità esse superarono tutte le altre nazioni, perché le nazioni più religiose del mondo sono proprio quelle che, per il bene del popolo, offrono in sacrificio i loro figli» (*Apologética Historia*, III, 183). Nel seno della tradizione cristiana, solo i martiri delle prime epoche potevano, a parere di Las Casas, essere paragonati ai ferventi aztechi.

Proprio affrontando l'argomento più imbarazzante, Las Casas si trova dunque indotto a modificare la sua posizione e a fornire, per ciò stesso, l'esempio di una nuova variante

dell'amore verso l'altro. Un amore non più assimilativo, ma, in certo modo, distributivo: ognuno ha i propri valori; il confronto non può avere per oggetto che dei rapporti – dell'essere con il *proprio* dio – e non delle sostanze: gli unici universali sono universali formali. Pur affermando l'esistenza di un unico dio, Las Casas non privilegia *a priori* la via cristiana verso questo dio. L'eguaglianza non si paga più a prezzo dell'identità; non si tratta di un valore assoluto: ognuno ha il diritto di avvicinarsi a dio per la strada che è per lui più confacente. Non esiste più un vero Dio (il nostro), ma una coesistenza di universi possibili: se qualcuno lo considera come vero… Las Casas ha surrettiziamente abbandonato la teologia e pratica una sorta di antropologia religiosa; e ciò è sconvolgente, perché si ha l'impressione che, aprendo un discorso sulla religione, egli faccia il primo passo verso la rinuncia al discorso religioso stesso.

Gli sarà ancora più facile applicare questo principio al caso generale dell'alterità e mettere, quindi, in evidenza la relatività della nozione di «barbarie» (egli fu, probabilmente, il primo a farlo in epoca moderna). Ognuno è il barbaro dell'altro; basta, per esserlo, parlare una lingua che l'altro ignora (e che, ai suoi orecchi, non è che un borborigmo). «Chiameremo barbaro un uomo rispetto a un altro, perché gli è estraneo il suo modo di parlare e perché pronuncia male la lingua dell'altro. (…) Secondo Strabone, libro XIV, questa era la principale ragione per cui i greci chiamavano barbari gli altri popoli, cioè perché pronunciavano male la lingua greca. Ma, da questo punto di vista, non esiste uomo che non sia barbaro rispetto a un altro uomo, o razza che non lo sia rispetto a un'altra razza. Come dice di sé e di altri san Paolo, nella *Prima epistola ai Corinzi* (14.10-11): "Per quanto numerose possano essere al mondo le diverse lingue, non ve n'è alcuna che non sia una

lingua; se dunque io non conosco il senso di una certa lingua, sarò un barbaro per colui che la parla, e colui che la parla sarà un barbaro per me”. Così, se noi prendiamo in considerazione i popoli barbari delle Indie, essi ci giudicano allo stesso modo, perché non ci capiscono» (*ibid.*, III, 254). Il radicalismo di Las Casas gli vieta ogni via di mezzo: o egli afferma, come nel periodo precedente, l’esistenza di una sola vera religione, e ciò lo porta inevitabilmente ad identificare gli indiani con una fase anteriore (e quindi inferiore) dell’evoluzione degli europei; oppure, come negli anni della vecchiaia, egli accetta la coesistenza di più ideali e di più valori, e allora non può che rifiutare ogni senso della parola «barbaro» che non sia puramente relativo, negando quindi ogni evoluzione.

Affermando l’eguaglianza a detrimento della gerarchia, Las Casas si collega a un tema cristiano classico, come indica il rinvio a san Paolo (citato anche nell’*Apologία)* e quest’altro riferimento, tratto dal *Vangelo secondo Matteo*: «Fa’ agli altri tutto ciò che vorresti fosse fatto a te» (7.12). «È una cosa – commenta Las Casas – che ognuno sa, afferra e comprende in virtù del lume naturale che è stato elargito in dono ai nostri spiriti» (*Apología*, 1). Avevamo già incontrato questo tema dell’egualitarismo cristiano, e avevamo visto anche quanto esso fosse ambiguo. Tutti, a quell’epoca, si richiamano allo spirito del cristianesimo. In nome della morale cristiana i cattolici (e, per primo, lo stesso Las Casas) vedono gli indiani come propri eguali, *quindi* come propri simili, e tentano perciò di assimilarli. Al contrario, i protestanti – partendo dagli stessi punti di riferimento – mettono in luce le differenze ed isolano la loro comunità da quella degli indigeni, quando le due si trovano a contatto (curiosamente, questa posizione ricorda molto da vicino quella di Sepúlveda). In entrambi i casi si nega l’identità dell’altro: sul piano dell’esistenza, come per i

cattolici, o su quello dei valori, come per i protestanti; ed è abbastanza inutile cercare quale dei due partiti detenga il primato sulla via della distruzione dell'altro. Ma è sempre all'interno della dottrina cristiana che l'ultimo Las Casas scopre quella forma superiore di egualitarismo che è il prospettivismo, nel quale ognuno è messo in rapporto con i valori propri, anziché essere commisurato a un ideale unico.
.

Non va dimenticato, d'altra parte, il carattere paradossale di un'espressione come quella di «religione egualitaristica», che – coniugando insieme due termini così diversi – spiega la complessità della posizione di Las Casas. Questo stesso paradosso illumina un altro episodio, quasi contemporaneo, della storia delle ideologie e degli uomini: quello della disputa sulla natura finita o infinita del mondo e, di conseguenza, sull'esistenza o meno di una gerarchia interna al mondo. Nel suo trattato in forma dialogica *De l'infinito, universo e mondi*, scritto nel 1584, Giordano Bruno, domenicano come Las Casas, contrappone l'una all'altra due concezioni. La prima, che afferma il carattere finito del mondo e la necessità della gerarchia, è difesa da un aristotelico (che non si chiama Sepúlveda); l'altra è la sua. Come Las Casas (e prima di lui san Paolo) aveva affermato la relatività delle varie posizioni alla stregua delle quali si giudicano le cose umane, così Bruno afferma questa relatività per lo spazio fisico e nega l'esistenza di qualsiasi posizione privilegiata. «Cossì non è più centro la terra che qualsivoglia altro corpo mondano, e non son più certi determinati poli alla terra che la terra sia un certo e determinato polo a qualche altro punto dell'etere e spacio mondano; e similmente de tutti gli altri corpi; li quali medesimi, per diversi riguardi, tutti sono e centri e punti e zenithi ed altre differenze. La terra, dunque, non è assolutamente in mezzo all'universo, ma al riguardo di

questa nostra reggione» (Dialogo II).

Non solo la terra non è il centro dell'universo, ma nessun punto fisico lo è; la stessa nozione di centro ha senso solo in relazione ad un punto di vista particolare: centro e periferia sono nozioni puramente relative, come quelle di civiltà e di barbarie (e ancor più di queste). «Nell'universo non è mezzo né circonferenza, ma, se vuoi, in tutto è mezzo ed in ogni punto si può prendere parte di qualche circonferenza a rispetto di qualche altro mezzo o centro» (Dialogo V).

Ma l'Inquisizione, che era stata indulgente nei confronti di Las Casas (per non parlare di san Paolo!), non tollera l'affermazione di Bruno: già escluso dall'ordine domenicano quando scriveva le righe sopra citate, egli sarà di lì a poco arrestato, processato per eresia e arso pubblicamente sul rogo nel 1600, in quello stesso ultimo anno del secolo che aveva visto le lotte di Las Casas. Nel suo egualitarismo, il discorso bruniano – come quello di Las Casas – è al tempo stesso cristiano e antireligioso: la prima componente sarà intesa dai giudici di Las Casas, la seconda da quelli di Bruno. Forse perché l'affermazione di Las Casas riguarda il mondo degli uomini, per il quale dopotutto sono concepibili diverse interpretazioni, mentre quella di Bruno riguarda l'universo intero, che include Dio (o meglio, non lo include, e in ciò appunto viene ravvisato il sacrilegio).

Ciò nonostante, il fatto rimane sorprendente: i progetti propriamente politici di Las Casas, negli ultimi anni della sua vita, non suscitano obiezioni. Non che siano accettati, beninteso: del resto, è difficile immaginare come simili progetti potrebbero avere un inizio di attuazione, tanto sono utopici e tanto poco tengono conto degli interessi coinvolti nell'impresa. La soluzione verso la quale inclina Las Casas consiste nel conservare gli antichi Stati, con i loro re e governatori; nel predicarvi l'Evangelo, ma senza l'appoggio degli eserciti; se i re locali chiedono di integrarsi

in una specie di federazione presieduta dal re di Spagna, è bene accettare questa loro richiesta. Si deve approfittare delle loro ricchezze solo se essi stessi lo propongono, solo «nell'ipotesi che i re e i signori naturali degli indiani cedano al re di Castiglia i loro diritti sulle miniere d'oro, d'argento, di pietre preziose, di sale e altre» (Lettera a fra Bartolomé Carranza de Miranda, agosto 1555). In altri termini, Las Casas suggerisce – né più né meno – al re di Spagna di rinunciare ai suoi possessi oltre Atlantico. E l'unica guerra che egli ammette è quella che potrebbe e dovrebbe essere condotta dal re contro i conquistadores spagnoli (poiché Las Casas dubita che questi avrebbero rinunciato di buon grado ai loro acquisti): «La soluzione che presenta il minor numero di inconvenienti, e il vero rimedio a tutti questi mali, quello che, a mio avviso (ed io lo credo come credo in Dio), i re di Castiglia sono tenuti per volontà divina ad adottare, anche con la guerra se non è possibile pacificamente, e fino al punto di mettere a repentaglio tutti i beni temporali che possiedono nelle Indie, consiste nel liberare gli indiani dal potere diabolico al quale sono soggetti, nel render loro la libertà originaria, reintegrando nella loro sovranità tutti i re e signori naturali» (*ibid.*).

Ecco come la giustizia «distributiva» e «prospettivistica» di Las Casas lo porta a modificare un'altra componente della sua posizione. Rinunciando in pratica al desiderio di assimilare gli indiani, egli sceglie la via neutra: gli indiani decideranno essi stessi del proprio avvenire.

Esaminiamo ora alcuni comportamenti alla stregua del secondo criterio adottato per descrivere i rapporti con l'altro: l'azione di identificazione o di assimilazione. Vasco de Quiroga offre un esempio originale della seconda. È membro della seconda Udienza del Messico, cioè appartiene al potere amministrativo; più tardi diventa vescovo di Michoacán. Per molti aspetti, assomiglia agli altri

umanisti (laici o religiosi) che cercheranno in Messico di proteggere gli indiani contro gli eccessi dei conquistadores, ma se ne distingue essenzialmente su un punto: il suo atteggiamento è assimilazionista, ma l'ideale al quale vorrebbe assimilare gli indiani non è rappresentato, per lui, dalla Spagna del suo tempo; egli li assimila, insomma, a una terza realtà. Lo spirito di Vasco de Quiroga si è formato sulla base di una serie di letture: i libri cristiani innanzitutto, ma anche i celebri *Saturnali* di Luciano, nei quali si trova esposto nei particolari il mito dell'età dell'oro; infine, e soprattutto, l'*Utopia* di Tommaso Moro. In sostanza, Vasco de Quiroga afferma che gli spagnoli appartengono a una fase di declino della storia, mentre gli indiani assomigliano ai primi apostoli e ai personaggi del poema di Luciano (e Vasco de Quiroga è disposto anche a giustificare i loro difetti): «Hanno gli stessi usi e costumi, la stessa eguaglianza, semplicità, bontà, obbedienza e umiltà, le medesime feste, bevande, giochi, piaceri, svaghi, passatempi e la medesima nudità; posseggono modestissimi beni domestici e non hanno alcun desiderio di acquisirne di migliori; hanno gli stessi abiti, calzature ed alimenti, così come sono loro offerti dalla fertilità del suolo, quasi senza alcun lavoro, preoccupazione o sforzo da parte loro» (*Información en derecho*, pp. 80 sgg.).

È dunque chiaro che Vasco de Quiroga, nonostante la sua esperienza «sul campo», non aveva spinto troppo lontano la sua conoscenza degli indiani: come Colombo o Las Casas, che facevano leva su alcune somiglianze superficiali, egli vede in essi non ciò che effettivamente sono, ma quel che vorrebbe che fossero, una variante dei personaggi di Luciano. Le cose sono tuttavia un po' più complesse, e questa visione idealizzante si arresta a mezza strada: gli indiani sono, sì, un'incarnazione della visione idillica di Vasco de Quiroga, ma sono ben lungi dalla

perfezione. Sarà lui perciò che, con una precisa azione esercitata su di essi, trasformerà questa promessa in una società ideale. E proprio per questo, a differenza di Las Casas, non agirà sui re, ma sugli indiani stessi. A tal fine ricorrerà all'insegnamento di un saggio: un pensatore sociale, Tommaso Moro, ha già trovato nella sua *Utopia* le forme ideali che convengono alla vita di simili persone. Significativamente Moro si era ispirato, per disegnare la sua utopia, ai primi entusiastici racconti sul Nuovo Mondo (ci troviamo in presenza di un affascinante gioco di specchi, nel quale gli equivoci interpretativi motivano la trasformazione della società). Non rimane, dunque, che tradurre questo progetto in realtà. Vasco de Quiroga organizzerà due villaggi secondo i precetti dell'utopismo, uno nelle vicinanze di Città del Messico e l'altro nel Michoacán, tutti e due chiamati Santa Fe, che costituiscono esempi del suo spirito filantropico e, al tempo stesso, illustrano i principî inquietanti dello stato utopico. L'unità sociale di base è la famiglia allargata, composta da dieci-dodici coppie di adulti imparentati, agli ordini di un *padre de familia*; i *padres* a loro volta eleggono il capo del villaggio. Non esistono servitori e il lavoro è obbligatorio per gli uomini come per le donne, ma non può superare le sei ore giornaliere. Tutti alternano obbligatoriamente il lavoro nei campi al lavoro artigianale sul posto; i frutti della produzione vengono divisi equamente, secondo i bisogni di ciascuno. Le cure mediche, l'apprendistato (spirituale e manuale) sono gratuiti ed obbligatori; i beni di lusso e le attività di lusso sono proibiti, ed è vietato persino indossare vestiti a colori. Gli «ospedali»-villaggi sono gli unici proprietari dei beni e hanno il diritto di espellere i cattivi elementi, cioè gli insubordinati, gli ubriachi e gli oziosi (ma la realtà resterà al di sotto dei programmi).

Vasco de Quiroga non ha dubbi sulla superiorità di

questo modo di vivere e ritiene che ogni mezzo sia buono per conseguirlo: sarà perciò, con Sepúlveda e contro Las Casas, un difensore delle «giuste guerre» contro gli indiani e della ripartizione di questi ultimi fra le *encomiendas* feudali. Ciò non gli impedirà, d'altro canto, di agire come autentico difensore degli indiani contro le pretese dei coloni spagnoli, ed è certo che i suoi villaggi godettero di grande popolarità fra gli indiani.

Vasco de Quiroga è l'esempio di un assimilazionismo incondizionato, anche se originale. Gli esempi di un comportamento inverso, di identificazione con la cultura e la società indiane, sono molto più rari (mentre abbondano i casi d'identificazione nell'altro senso: la Malinche è uno di questi). L'esempio più puro è quello di Gonzalo Guerrero. In seguito a un naufragio al largo del Messico nel 1511, egli prende terra – con alcuni altri spagnoli – sulle coste dello Yucatán. I suoi compagni muoiono; l'unico a sopravvivere è Aguilar, il futuro interprete di Cortés, che viene venduto come schiavo nell'interno del paese. Il vescovo dello Yucatán, Diego de Landa, così racconta il seguito degli avvenimenti: «Quanto a Guerrero, che aveva imparato la lingua del paese, egli se ne andò a Chectemal, che è la Salamanca dello Yucatán, e vi fu ricevuto da un signore di nome Nachancán. Costui gli affidò le cose della guerra, nelle quali Guerrero era espertissimo. Egli riportò numerose vittorie sui nemici del suo signore e insegnò agli indiani a combattere, a costruire forti e bastioni; in questo modo, e comportandosi come un indiano, si acquistò grande fama. Perciò lo fecero sposare con una donna di alto rango, da cui ebbe dei figli; e questo spiega perché egli non cercò mai di fuggire, come invece fece Aguilar. Al contrario, si coprì il corpo di pitture, si lasciò crescere i capelli, si forò gli orecchi per portare gli orecchini come gli indiani, ed è anche possibile che diventasse idolatra come loro» (III).

Qui, dunque, ci troviamo di fronte a un'identificazione completa: Guerrero ha adottato la lingua e i costumi, la religione e le usanze degli indiani. Non vi è quindi da stupire se rifiutò di raggiungere le truppe di Cortés quando questi sbarcò nello Yucatán, dandone come motivo – secondo Bernal Díaz – proprio la sua integrazione con la cultura indiana: «Mi hanno fatto cacicco, e persino capitano in tempo di guerra. Ho il viso tatuato, le orecchie forate: cosa diranno gli spagnoli vedendomi così? E poi guardate i miei bambini, come sono graziosi» (27). Si pensa addirittura che Guerrero non si sia attenuto a questa condotta di neutralità e di prudenza, ma abbia combattuto contro gli eserciti dei conquistadores alla testa delle truppe dello Yucatán; secondo Oviedo (II, 32, 2), sarebbe stato ucciso dal luogotenente di Montejo, Alonso de Avila, in una battaglia contro il cacicco di Chectemal.

Il caso di Guerrero, curioso come illustrazione di una delle varianti possibili del rapporto con l'altro, non ha grande significato storico e politico (anche in questo, è il contrario del caso della Malinche): il suo esempio non viene seguito, ed è chiaro per noi oggi che non poteva esserlo, perché non corrispondeva affatto al rapporto delle forze in presenza. Solo trecento anni dopo, all'epoca dell'indipendenza del Messico, si vedranno (ma in circostanze del tutto diverse) dei creoli prendere le parti degli indiani contro gli spagnoli.

Un esempio più interessante, perché più complesso, di sottomissione degli/agli indiani è quello del conquistador Alvar Núñez Cabeza de Vaca. Il suo destino è straordinario. Parte dapprima per la Florida con una spedizione capeggiata da quel Pánfilo de Narváez che abbiamo già incontrato in altre circostanze. Naufragio, iniziative disastrose, calamità di ogni sorta; il risultato è che Cabeza de Vaca e alcuni suoi compagni si trovano costretti a vivere fra

gli indiani e come gli indiani; Poi essi intraprendono (a piedi!) un lungo viaggio; al termine del quale emergeranno in Messico, otto anni dopo il loro arrivo in Florida. Cabeza de Vaca fa ritorno in Spagna, per ripartirne alcuni anni dopo, questa volta a capo di una nuova spedizione diretta verso l'attuale Paraguay. Anche questa spedizione finisce male, ma per altre ragioni: entrato in conflitto con i suoi subordinati, Cabeza de Vaca viene destituito e rispedito in catene in Spagna. Ne segue un lungo processo, da lui perduto; ma ci sono rimaste due sue relazioni, consacrate rispettivamente al primo e al secondo dei suoi viaggi.

Nei suoi giudizi sugli indiani, Cabeza de Vaca non presenta una grande originalità: la sua posizione è assai vicina a quella di Las Casas (di prima del 1550). Egli li stima e non vuole far loro dei torti; se si deve evangelizzarli, bisogna farlo senza violenza. «Se si vogliono convertire tutte queste genti alla fede cristiana e all'obbedienza dell'imperiale maestà, bisogna farlo solo con le buone e non con le cattive maniere. Solo la prima è la via giusta e l'altra quella sbagliata» (I, 32). Questa riflessione Cabeza de Vaca la fa quando è solo in mezzo agli indiani; divenuto più tardi governatore del Rio de la Plata, non dimentica la lezione e cerca di metterla in pratica nei suoi rapporti con gli indiani; è questa certamente una delle ragioni del conflitto che l'oppone agli altri spagnoli. Ma questa «dolcezza» non gli fa dimenticare il fine da lui perseguito. Nel corso del suo periplo in Florida, egli dichiara con assoluta semplicità: «Questa è sicuramente la tribù più docile e più cortese di tutte quelle terre e quella che senz'altro vive meglio» (I, 30); e ancora: «La gente del luogo è docile e serve i cristiani (quelli che si dimostrano amici) di buon grado» (I, 34). Non esclude, se del caso, il ricorso alle armi e riferisce nei particolari la tecnica di guerra degli indiani, «affinché coloro che un giorno avranno a che fare con questi popoli

siano a conoscenza dei loro usi e artifici, ciò che sarà di non poca utilità in tali circostanze» (I, 25). In seguito, quei popoli saranno sterminati senza lasciar traccia. Insomma, Cabeza de Vaca non è mai troppo lontano dal *Requerimiento*, che promette la pace nel caso in cui gli indiani accettano di sottomettersi e la guerra se si rifiutano di farlo (cfr., ad esempio, I, 35).

Cabeza de Vaca si distingue da Las Casas non solo per il fatto che, come Vasco de Quiroga, agisce sugli indiani piuttosto che sulla corte, ma anche per la sua conoscenza precisa e diretta del loro modo di vita. La sua narrazione contiene una notevole descrizione dei paesi e delle popolazioni che egli viene via via scoprendo, è ricca di preziose notizie sulla cultura materiale e spirituale degli indiani. Non si tratta di un caso. A più riprese egli dichiara esplicitamente l'intento che lo anima: se sceglie un determinato percorso, è perché «ci spingeva il desiderio di attraversare quella terra per meglio conoscere le sue caratteristiche» (I, 28); se riferisce una tecnica, lo fa «affinché si possa meglio conoscere quanto multiformi e imprevedibili siano l'ingegno e l'abilità degli esseri umani» (I, 30); se si interessa a una certa pratica, è «per soddisfare la naturale curiosità degli uomini sugli altri costumi» (I, 25).

Ma dove l'esempio di Cabeza de Vaca presenta il maggior interesse è sul piano della (possibile) identificazione. Per sopravvivere, egli è costretto ad esercitare due mestieri. Il primo è quello di venditore ambulante: per circa sei anni egli percorre incessantemente l'itinerario fra la costa e l'interno, portando a ciascuno gli oggetti che gli mancano e che sono disponibili presso altri: alimenti, farmaci, conchiglie, pelli, canne per le frecce, colla. «Questa mia nuova occupazione era l'ideale per me, giacché così ero libero di andare dove volevo senza essere più costretto a lavorare per gli altri. Ma soprattutto non ero più schiavo.

Dovunque andassi, ero sempre bene accolto e sempre mi veniva offerto da mangiare in ossequio alla mia attività di commerciante. Ma la cosa per me essenziale era che, solo grazie ai miei continui spostamenti da un luogo a un altro, avrei trovato il modo migliore di proseguire il viaggio. Dovunque andassi, ero conosciuto e gli indios si rallegravano molto al vedere che recavo loro ciò di cui avevano bisogno» (I, 16).

Il secondo mestiere praticato da Cabeza de Vaca è ancora più interessante: egli diventa guaritore o, se si vuole, sciamano. Non si tratta di una scelta deliberata; in seguito ad alcune vicende, gli indiani decidono che Cabeza de Vaca e i suoi compagni cristiani possono guarire le malattie e chiedono loro di intervenire. Dapprima gli spagnoli sono restii, dichiarano la propria incompetenza; ma, poiché di fronte a tale atteggiamento gli indiani tagliano loro i viveri, finiscono per accettare. Le pratiche a cui si dedicano hanno una doppia ispirazione. Da un lato essi osservano i guaritori indigeni e li imitano: bisogna imporre le mani, soffiare sui malati, fare salassi e cauterizzare le ferite col fuoco. D'altro lato, e per maggior sicurezza, recitano le preghiere cristiane. «Cominciammo a curarli benedicendoli, soffiando su di loro e recitando un *Pater Noster* e un'*Ave Maria* e molte altre preghiere rivolte a Dio nostro Signore, affinché li guarisse e suscitasse in loro una buona disposizione verso di noi» (I, 15). Se si deve prestar fede al racconto di Cabeza de Vaca, questi interventi erano sempre coronati da successo, e una volta gli capitò persino di risuscitare un morto…

Cabeza de Vaca adotta il mestiere degli indigeni, si veste come loro (o resta nudo come loro), mangia come loro. Ma l'identificazione non è mai completa: c'è una giustificazione «europea» che gli rende gradevole il mestiere di venditore ambulante, e ci sono preghiere cristiane nelle sue pratiche di guaritore. In nessun momento egli dimentica la propria

identità culturale, e questa fermezza lo sostiene nelle prove più difficili. «In mezzo a questi tormenti, non mi restava altra consolazione che pensare alla passione di Gesù Cristo Redentore e al sangue da lui versato per noi e giudicare quanto maggiore fosse stato il tormento delle sue spine in confronto a quello che io allora pativo» (I, 22). E non dimentica mai il suo obiettivo, che è quello di partire e raggiungere i suoi. «Di me posso affermare che ho sempre avuto fede nella sua misericordia e ho sempre creduto, e di ciò ha convinto anche i miei compagni, che mi avrebbe liberato da quella prigionia» (I, 22). Nonostante il forte grado di integrazione con la società indiana, egli prova una gioia straordinaria nell'incontrare altri spagnoli: «Quel giorno, dopo tante disgrazie, fu il più felice della nostra vita» (I, 17). Il fatto stesso di redigere una cronaca della sua vita indica chiaramente la sua appartenenza alla cultura europea.

Cabeza de Vaca, dunque, non ha nulla di un Guerrero; non solo non ce lo possiamo immaginare alla testa di eserciti indiani contro gli spagnoli, ma non possiamo nemmeno figurarci che prenda per moglie un'indiana ed abbia dei figli meticci. Del resto, non appena egli ritrova «la» civiltà in Messico, si imbarca per far ritorno in Spagna; e non tornerà mai più in Florida, nel Texas o nel Messico settentrionale. Tuttavia quel prolungato soggiorno non è passato senza lasciare delle tracce su di lui, come si avverte nelle pagine che narrano la fine del suo periplo. Egli ha raggiunto le prime postazioni degli spagnoli accompagnato da indiani-amici; incoraggia questi ultimi a rinunciare ad ogni azione ostile e li assicura che i cristiani non faranno loro alcun male. Ma ciò significava sottovalutare la cupidigia degli spagnoli e il loro desiderio di procurarsi degli schiavi; e Cabeza de Vaca si vede ingannato dai suoi correligionari. «Eravamo andati da loro in cerca di libertà e, quando

pensavamo di averla raggiunta, ci era accaduto proprio il contrario. Costoro, infatti, avevano deciso di assalire gli indios che noi, invece, avevamo lasciato con parole di pace. I cristiani non ebbero alcuno scrupolo a mettere in atto il loro piano e ci fecero vagare per due giorni senza meta attraverso quelle boscaglie. Non avevamo acqua e perciò temevamo di morire di sete, come accadde in seguito a ben sette dei nostri e molti altri ve ne furono che, soltanto per mezza giornata di cammino, perirono per mancanza di quell'acqua che noi, invece, trovammo al calare della sera» (I, 34). Qui l'universo mentale di Cabeza de Vaca sembra vacillare, come dimostra l'incerto referente dei suoi pronomi personali; non vi sono più due partiti, noi (i cristiani) e loro (gli indiani), ma tre: i cristiani, gli indiani e «noi». Ma chi sono questi «noi», esterni all'uno come all'altro mondo, per essere stati tutti e due vissuti dall'interno?

Insieme a questi offuscamenti dell'identità si osservano anche, come è facile aspettarsi, delle identificazioni parziali molto più controllate. Ne sono protagonisti soprattutto i monaci francescani, i quali, senza mai rinunciare al loro ideale religioso e ai loro obiettivi di evangelizzazione, adottano senza difficoltà il modo di vita degli indiani; in realtà l'una cosa serve l'altra, il movimento iniziale di identificazione facilita l'assimilazione in profondità. «Quando il presidente [della seconda Udienza] chiese loro perché preferivano quei religiosi [i francescani] agli altri, gli indiani risposero: – Perché sono vestiti poveramente e vanno in giro scalzi come noi, mangiano quel che noi mangiamo, vivono in mezzo a noi e ci parlano con mansuetudine» (Motolinia, III, 4). Si ritrova la stessa immagine nei *Dialoghi* dei preti cristiani e indiani, raccontati dagli antichi messicani. La prima parola che questi mettono in bocca ai francescani è un'affermazione di

somiglianza: «Non vi impressionate, state attenti a non vedere in noi degli esseri superiori; in realtà, noi siamo simili a voi, siamo semplicemente degli uomini comuni, e siamo uomini della vostra stessa specie, non siamo degli dèi. Anche noi viviamo sulla terra, anche noi beviamo, mangiamo, moriamo di freddo, soffriamo il caldo, siamo anche noi mortali, siamo anche noi destinati a perire» (I, 28-36).

Qualcuno, come Cabeza de Vaca, va assai lontano sulla strada dell'identificazione e conosce benissimo gli indiani che frequenta. Ma, come abbiamo detto, non vi è fra questi due aspetti alcun rapporto di implicazione. La prova, se ve ne fosse bisogno, ce la fornisce l'esempio di Diego de Landa. Questo francescano deve la sua fama a un duplice gesto, decisivo per la nostra conoscenza della storia dei maya. Egli è, da un lato, l'autore della *Relación de las cosas de Yucatán*, il documento più importante sul passato dei maya; ed è, dall'altro, l'istigatore di molti pubblici autodafé, nel corso dei quali furono bruciati tutti i libri maya esistenti a quell'epoca, come riferisce lo stesso Landa nella sua *Relación* : «Trovammo un gran numero di libri scritti con questi caratteri degli indiani, e poiché non ve n'era alcuno che non fosse pieno di superstizioni e menzogne del demonio, li bruciammo tutti; essi ne soffrirono amaramente e il fatto cagionò loro grande dolore» (41).

In realtà questo paradosso di un uomo che brucia libri e, al tempo stesso, scrive libri non è un paradosso: esso svanisce se osserviamo che Landa rifiuta anche la minima identificazione con gli indiani ed esige, al contrario, la loro assimilazione alla religione cristiana, ma contemporaneamente è interessato alla conoscenza di quegli stessi indiani. Vi è, di fatto, una successione nei suoi comportamenti. Landa aveva soggiornato nello Yucatán dal 1549 al 1562, anno nel quale avvenne il ricordato autodafé.

I suoi atti, fra i quali si debbono annoverare non solo la distruzione dei libri, ma anche tutta una serie di punizioni inflitte agli indiani «eretici», imprigionati, fustigati e persino giustiziati per suo ordine, gli valsero il richiamo in patria per essere giudicato (egli giustificava l'uso della tortura nei confronti degli indiani, sostenendo che altrimenti sarebbe stato impossibile trarre da loro qualsiasi informazione). Fu dapprima condannato dal Consiglio delle Indie, ma successivamente assolto da una commissione speciale e inviato di nuovo nello Yucatán, stavolta con i più ampi poteri di vescovo. Egli redasse il suo libro nel 1566, mentre si trovava in Spagna, in parte anche per difendersi dalle accuse che gli venivano mosse. È evidente, dunque, la completa separazione delle due funzioni: l'assimilatore agisce nello Yucatán, lo studioso scrive libri in Spagna.

Altri personaggi religiosi dell'epoca combinarono insieme queste due caratteristiche: mentre cercano di convertire tutti gli indiani alla religione cristiana, ne scrivono anche la storia, ne descrivono le usanze e la religione e contribuiscono così alla loro conoscenza. Ma nessuno di loro si abbandona agli eccessi commessi da Landa, e tutti si rammaricano che dei manoscritti siano stati bruciati. Essi costituiscono uno dei due grandi gruppi di autori ai quali dobbiamo le conoscenze oggi disponibili sul Messico antico; vi sono fra loro rappresentanti di vari ordini religiosi, francescani, domenicani, gesuiti. L'altro gruppo è costituito dagli autori indiani o meticci che hanno imparato lo spagnolo o si servono dell'alfabeto latino per scrivere il nahuatl: Muñoz Camargo, Alva Ixtlilxochitl, Bautista Pomar, Alvarado Tezozomoc e altri (alcuni testi sono anonimi). Nel complesso, essi producono una massa incomparabile di documenti, molto più ricca di quelle di cui disponiamo per qualsiasi altra società tradizionale.

Due figure eccezionali dominano l'insieme delle opere dedicate agli indiani, due figure che meritano di essere esaminate in modo più particolareggiato: Diego Durán e Bernardino de Sahagún.

Durán, o l'ibridazione delle culture

Ritroviamo uno sdoppiamento della personalità molto più complesso nell'autore di una delle più riuscite descrizioni del mondo precolombiano, il domenicano Diego Durán. Egli nacque in Spagna (verso il 1537); ma, a differenza di molti altri notevoli personaggi dell'epoca, andò a vivere nel Messico all'età di cinque o sei anni e si formò quindi sul luogo, acquisendo – attraverso tale esperienza – una comprensione dall'interno della cultura indiana che nessun altro poté eguagliare nel XVI secolo. Qualche anno prima di morire (nel 1588), Durán compilò – dal 1576 al 1581 – una *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme* (titolo incongruo e aggiunto sicuramente al libro da qualcun altro), le prime due parti del quale trattano della religione degli aztechi e la terza della loro storia. L'opera fu pubblicata solo nel XIX secolo.

L'ambivalenza di Durán è più complessa, sia perché egli non visse a soggiorni alternati in Spagna e in Messico, sia perché la sua conoscenza della cultura indiana è molto più intima. La sua posizione è anche più drammatica. Vi è da un lato il cristiano convinto, l'evangelizzatore accanito, il quale ha deciso che la conversione degli indiani deve passare attraverso una migliore conoscenza della loro antica religione. Più esattamente, Durán collega l'una all'altra le due inferenze seguenti: 1) per imporre la religione cristiana bisogna estirpare ogni traccia di religione pagana; 2) per

riuscire a eliminare il paganesimo, occorre anzitutto conoscerlo bene. «Gli indiani non troveranno Dio finché non saranno state strappate le radici, e persino l'ultimo ricordo, dell'antica religione. (...) Se vogliamo seriamente cancellare la memoria d'Amalech, non potremo mai riuscirci se non avremo prima considerato tutte le modalità della religione nella quale essi vivevano» (I, *Introduzione*). Tutta la motivazione esplicita di Durán riposa su queste due tesi, ch'egli non si stanca di ripetere nel corso del suo libro sulla religione azteca, dal primo paragrafo della prima parte all'ultimo della seconda. Egli vi scorge l'unica ragione che l'ha indotto ad intraprendere quel suo lavoro: «Il mio unico intento era e resta quello di mettere in guardia i nostri preti contro le divinazioni e le pratiche idolatriche di questa gente, sì che essi siano coscienti e vigilanti verso le sopravvivenze delle antiche credenze» (I, 19).

Per poter estirpare le idolatrie, bisogna anzitutto saper riconoscerle: Durán non ha dubbi in proposito. Ma il clero dell'epoca, che si è assunto il compito dell'evangelizzazione, è ignorante. I preti si accontentano di una conoscenza superficiale della lingua (bastano loro due frasi, si lamenta Duran: «Come si chiama questo?» e «Vedremo». Ma senza possedere a fondo la lingua, non si può capire neanche la cultura e si finisce col cadere in interpretazioni fallaci, facendosi guidare da quei due perfidi consiglieri che sono l'analogia e il *wishful thinking.* Durán racconta, ad esempio, come un certo tipo di tonsura, legato alle pratiche pagane, venisse scambiato per un omaggio ai monaci, perché simile alla loro tonsura. «Mi sforzavo di credere alle loro spiegazioni, fornite con così santa semplicità, ma debbo ammettere che in realtà esse erano il frutto della loro estrema ignoranza e della loro incomprensione della lingua degli indiani» (I, 5). Perciò Durán rimprovera a coloro che – come Diego de Landa o Juan de Zumárraga (primo

vescovo di Città del Messico) — avevano bruciato i libri antichi, di aver reso ancora più difficile il lavoro di evangelizzazione. «Coloro che all'inizio con fervido zelo (ma con scarso discernimento) hanno bruciato e distrutto tutti i disegni contenenti le antiche tradizioni degli indiani hanno commesso un errore. Ci hanno lasciato senza una luce che ci guidi; in questo modo, gli indiani adorano gli idoli alla nostra presenza, e noi non comprendiamo nulla di quanto avviene nel corso delle loro danze, nei loro mercati, nei loro bagni pubblici, nei loro canti (quand'essi piangono i loro antichi dèi e signori), nei loro pasti e banchetti» (I, *Introduzione*).

Si accese in proposito una discussione; e taluni — che erano venuti a conoscenza del lavoro intrapreso da Durán — non esitarono a rimproverargli di contribuire al prodursi di un risultato esattamente opposto a quello desiderato: a ridestare, cioè, le antiche superstizioni presentandone un repertorio così particolareggiato. Durán replica che le sopravvivenze dell'antica religione sono presenti dappertutto (seppur invisibili agli ignoranti) e che gli indiani non hanno certo bisogno dei suoi scritti per recuperarle. Ma se così fosse, egli afferma, «sarei il primo a gettarli nel fuoco, affinché quest'abominevole religione cada in oblio» (II, 3). Egli non è dunque, in linea di principio, contrario agli autodafé, ma semplicemente dubita che essi siano il mezzo più adeguato per lottare contro il paganesimo: c'è più da perderci che da guadagnarci. Per questo si dedica con passione al suo lavoro: «Quando il mio libro avrà visto la luce, nessuno potrà più fingere l'ignoranza» (I, 19).

Ma, una volta conosciuta l'idolatria, non ci si dovrà più fermare finché essa non sarà stata totalmente eliminata: è questa la seconda affermazione di Durán, interessante proprio per il suo carattere radicale. La conversione dovrà

essere totale: nessun individuo, nessuna particella dell'individuo, nessuna pratica – per quanto futile possa apparire — dovrà sfuggirle. Non basta accontentarsi di un'accettazione che «scimmiotti» (I, 17) i riti esteriori della cristianità, fatto purtroppo assai frequente: «Ci accontentiamo delle apparenze del cristianesimo, che gli indiani fingono di adottare per compiacerci» (I, 8). Né bisogna rallegrarsi della conversione della maggioranza: una sola pecora rognosa può comunicare il contagio a tutto il gregge. «Non tutti seguono queste costumanze; ma basta che uno solo le segua nel villaggio, perché ne derivino gravi conseguenze» (II, 3. E soprattutto non bisogna affermare che basta attenersi all'essenziale: il minimo ricordo dell'antica religione può pervertire totalmente il nuovo culto (che è l'unico giusto). «Il servo di Dio non pensi che si tratta di cose di poca importanza! Se egli non lotta contro di esse, se non le reprime mostrando la sua collera e il suo dolore, gli indiani si abitueranno alla nostra permissività e faranno cose di sempre maggior peso e gravità. (...) Qualcuno dirà che si tratta di inezie. Io dico che non è solo un rito antico, ma una sottile forma di idolatria» (I, 7). «Se in loro sopravvive anche il minimo ricordo delle antiche tradizioni, è necessario sradicarlo» (I, 17).

Chi ruba un uovo, ruba un vitello: chi lascia sussistere la minima traccia di paganesimo, tradisce lo spirito stesso della religione cristiana. «I ministri del culto non debbono fare alcuna concessione alla mollezza e alla negligenza, alla pigrizia e alla distrazione; essi debbono proibire agli indiani di compiere anche piccole cose come radere i capelli ai bambini, adornarli con piume di uccelli selvatici, stropicciargli della gomma sul capo o sulla fronte, spalmarli di pece o ungerli con bitume divino» (I, 5). Nel suo zelo, padre Durán arriva fino ad inseguire gli ultimi resti dell'idolatria nei sogni stessi degli indiani: «Bisogna chieder

loro, in confessione, che cosa hanno sognato; nei loro sogni possono esservi reminiscenze delle antiche tradizioni. Quando ci si occupa di queste cose, sarebbe bene chiedere agli indiani "Che cosa hai sognato?", e non girare intorno alla questione come un gatto che cammina sui carboni ardenti. La nostra predicazione dev'essere consacrata alla condanna e all'abbominio di tutto questo» (I, 13). .

Ciò che più di tutto irrita Durán è il fatto che gli indiani giungono ad innestare segmenti della loro antica religione nel seno stesso delle pratiche religiose cristiane. Il sincretismo è un sacrilegio, e a questa lotta specifica Durán si dedica con particolare ardore: «Il nostro principale intento consiste nel mettere in guardia il clero dalla confusione che può crearsi fra le nostre festività e le loro. Gli indiani, col pretesto di celebrare le feste del nostro Dio e dei santi, inseriscono e celebrano quelle dei loro idoli, allorché cadono nello stesso giorno. E introducono i loro antichi riti nel nostro cerimoniale» (I, 2). Se gli indiani, durante una festa cristiana, danzano in un certo modo, attenzione: è un modo di adorare i loro dèi sotto il naso dei preti spagnoli. Se introducono un certo canto nell'uffizio dei morti, è per festeggiare i loro demoni. Se offrono fiori e foglie di mais in occasione della natività della Madonna, è per rivolgersi – in modo indiretto – a un'antica dea pagana. «In quei giorni di festa ascoltavo canti in onore di Dio e dei santi, nei quali erano mescolate metafore e antiche tradizioni indiane che capisce solo il demonio che gliel'ha insegnate» (II, 3). Durán si chiede persino se coloro che vanno a messa nella cattedrale di Città del Messico lo facciano, in realtà, per potervi adorare i loro antichi dèi, poiché ci si è serviti dei simulacri in pietra indiani per edificare il tempio cristiano: le colonne della cattedrale poggiavano, a quell'epoca, su dei serpenti piumati!

Se il sincretismo religioso è la forma più scandalosa della

superstite idolatria, le altre forme non sono meno riprovevoli; il pericolo sta proprio nella loro molteplicità. In una società fortemente gerarchizzata, codificata e ritualizzata come quella azteca, tutto è legato alla religione, da vicino o da lontano: Durán, in fin dei conti, non ha torto. Si diverte molto assistendo a certi spettacoli teatrali che si tengono in città, ma ne intuisce agevolmente il carattere pagano: «Tutte quelle farse erano estremamente piacevoli e divertenti, ma non venivano rappresentate senza allusioni segrete all'antica religione» (I, 6). Andare al mercato, offrire banchetti, mangiare questo o quel cibo (per esempio, i cani muti), ubriacarsi, fare il bagno: tutti questi atti hanno un significato religioso e debbono essere soppressi! Durán, che non brucia i libri perché non crede all'efficacia di un simile gesto, non esita a distruggere gli oggetti di cui scorge il rapporto più o meno lontano con i vecchi culti: «Ho demolito io stesso alcuni stabilimenti balneari costruiti in epoca antica» (I, 19). Taluni gli obiettavano che si trattava solo d'usanze e non di superstizioni, di decorazioni e non di immagini pagane; un indiano gli disse una volta, in risposta ai suoi rimbrotti, che «quell'abitudine non era dovuta alle antiche tradizioni, ma era soltanto il loro modo di fare le cose» (I, 20). Durán talvolta accetta a malincuore questa tesi; ma, in fondo all'animo, preferisce le conseguenze radicali della sua posizione intransigente: se tutta la cultura azteca è impregnata degli antichi valori religiosi, è bene che scompaia. «Superstizione e idolatria sono presenti ovunque: nella semina e nel raccolto, nella conservazione del grano, nell'aratura, nella costruzione di case, nelle veglie dei morti e nei funerali, nei matrimoni e nelle nascite» (I, *Introduzione*). «Vorrei veder sparire e cadere in oblio tutte le antiche usanze» (I, 20): tutte!

Su questo punto, Durán non esprime l'opinione di tutti i religiosi spagnoli in Messico; egli prende posizione in un

conflitto che oppone due politiche nei confronti degli indiani, grosso modo quella dei domenicani e quella dei francescani. I primi sono rigoristi: la fede non si compera, la conversione dev'essere totale, anche se implica una trasformazione di tutti gli aspetti della vita dei convertiti. Gli altri sono più realisti: o che ignorino effettivamente le sopravvivenze dell'idolatria fra gli indiani, o che decidano di ignorarle, certo è che arretrano dinanzi all'immensità del compito (la conversione integrale) e si adeguano all'esistente, anche se imperfetto. Questa seconda politica (che prevarrà) si rivelerà efficace, ed è certo che il cristianesimo messicano conserva tuttora tracce di sincretismo.

Durán sceglie il partito rigorista e rivolge aspri rimproveri ai suoi avversari: «Alcuni religiosi dicevano che non era necessario costringere questa gente a rispettare tutte le festività che ricorrono durante la settimana, ma io ritengo una simile opinione inopportuna e errata: sono cristiani e dovrebbero sapere meglio queste cose» (I, 17). Una santa indignazione arde nelle sue imprecazioni, quando vorrebbe infliggere severe punizioni ai colleghi, colpevoli – ai suoi occhi – non meno degli eretici, perché non mantengono la purezza della religione. «Gli atti da me descritti dovrebbero essere considerati casi da sottoporre all'Inquisizione, e i religiosi che si comportano così dovrebbero essere sospesi in perpetuo per decisione di quel tribunale» (I, 4). Ma l'altro partito grida con altrettanta veemenza, e Durán si lamenta delle ingiunzioni alle quali deve conformarsi e che impongono di non parlar più delle antiche idolatrie: questa è certamente una delle ragioni per cui l'opera di Durán è rimasta inedita per trecento anni, ed è appena letta.

Quello che abbiamo fin qui descritto è uno dei volti di Durán: cristiano rigido, intransigente, difensore della

purezza religiosa. Non è quindi senza sorpresa che lo vediamo ricorrere volentieri anche lui all'analogia e alla comparazione per rendere intelligibile la realtà messicana al suo lettore, presumibilmente europeo. In ciò, sicuramente, non vi è nulla di reprensibile; ma se si tien conto che, per Durán, è necessaria la più vigile conservazione delle differenze, bisogna dire che egli vede decisamente troppe somiglianze. Qui e laggiù si puniscono i traditori nello stesso modo, e le punizioni comportano lo stesso sentimento di vergogna. La tribù prende nome dalla sua guida, e la famiglia dal suo capo: proprio come da noi. Gli indiani suddividono il paese in regioni come si fa in Spagna, e la loro gerarchia religiosa assomiglia alla nostra. Le loro vesti ricordano le pianete e le loro danze la sarabanda. Hanno gli stessi detti e lo stesso genere di racconti epici. Giocando, parlano e bestemmiano esattamente come gli spagnoli; e il gioco che essi chiamano *alquerque* non ricorda molto da vicino gli scacchi? Nell'uno e nell'altro i pezzi sono bianchi e neri…

Alcune analogie istituite da Durán sembrano, per la verità, un po' forzate; ma dove la sorpresa dei lettori si muta in stupefazione è quando egli scopre che i punti di contatto sono particolarmente numerosi nel campo religioso! Non sono più gli indiani che cercano, in modo più o meno cosciente, di mescolare elementi pagani ai riti cristiani; è lo stesso Durán a scoprire, negli antichi riti pagani così com'erano praticati prima della conquista, elementi cristiani in numero così elevato da apparire sconcertante. «Le antiche credenze sono ancora così numerose, così complesse e, in molti casi, così simili alle nostre, che le une si sovrappongono alle altre. (…) Essi hanno sempre avuto i loro sacramenti e un culto divino che coincide, per vari aspetti, con la nostra religione, come si vedrà nel corso di questo mio lavoro» (I, *Introduzione*).

E si vedono, infatti, cose impressionanti! Si credeva che la Pasqua fosse una festa tipicamente cristiana? Ma per la festa di Tezcatlipoca si rivestono i templi di fiori, come si fa da noi il giovedì santo. E le offerte a Tlaloc sono «esattamente» uguali a quelle che vengono fatte da noi il venerdì santo. Quanto al fuoco nuovo, che viene acceso ogni cinquantadue anni, è simile alle candele che vengono accese a Pasqua… Il sacrificio in onore di Chicomecoatl gli ricorda un'altra festa cristiana: «Sembrava quasi la notte di Natale» (I, 14), perché la folla guardava i fuochi fino a notte inoltrata! Durán non esita neppure a scoprire i riti essenziali della religione cristiana riprodotti «esattamente» nel rituale azteco: il gran tamburo percosso al tramonto è simile alle campane dell'Ave Maria; la purificazione azteca per mezzo dell'acqua corrisponde alla confessione; le penitenze sono molto simili qui e là, e così i preti mendicanti. O meglio, le abluzioni azteche corrispondono al battesimo: in entrambi i casi c'è l'acqua… «L'acqua era considerata l'elemento purificatore dal peccato. In ciò gli indiani non si sbagliavano, perché Dio ha posto il sacramento del battesimo nella sostanza dell'acqua, e per mezzo di essa siamo stati lavati dal peccato originale» (I, 19). E come se tutto ciò non bastasse, si scoprirà che Tezcatlipoca, con le sue molteplici incarnazioni (ridotte per l'occasione a tre), non è che un travestimento della Trinità: «Veneravano il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, e li chiamavano Tota, Topiltzin e Yolometl. Queste parole significavano Padre Nostro, Figlio Nostro e Cuore degli dèi: sono venerati ciascuno separatamente dall'altro e tutti e tre insieme come una sola unità. Ecco la prova che questa gente sapeva qualcosa della Trinità» (I, 8).

Vediamo dunque Durán arrabattarsi per scoprire delle somiglianze là dove gli idolatri – che pure egli attacca con irruenza – non avevano mai osato cercarle: a dargli retta, ci

si potrebbe limitare a seguire (con qualche piccola modifica) l'antica religione, dato che è uguale alla nuova! Durán faceva appello all'Inquisizione e scagliava l'anatema contro coloro che mescolavano i due riti o che, professando il culto cristiano, non erano abbastanza severi verso i sincretisti; ma quale giudizio si sarebbe dovuto dare di lui, se si fosse saputo che confessione e battesimo, Natale e Pasqua, fino alla Trinità stessa, non erano – ai suoi occhi – in nulla diversi dai riti e dalle concezioni dei pagani aztechi? Ciò che gli pareva la maggiore infamia, il sincretismo religioso, Durán lo aveva nel suo stesso sguardo…

Di tante somiglianze non si potevano dare che due spiegazioni. Secondo la prima, a cui vanno chiaramente le simpatie di Durán, se i riti aztechi ricordano così da vicino quelli cristiani, è perché gli aztechi avevano già ricevuto, in un più lontano passato, un insegnamento cristiano. «Interrogai gli indiani sui loro antichi predicatori. (…) In realtà, erano cattolici. Quando mi resi conto che gli indiani conoscevano le beatitudini del riposo eterno e la santa vita che si deve condurre in terra per guadagnarsele, ne rimasi ammirato. Ma tutto si mescolava con la loro sanguinaria e abominevole idolatria, che offuscava il bene. Menziono queste cose solo perché credo che vi sia stato effettivamente, in questi paesi, un predicatore che ha elargito loro questi insegnamenti» (I, 9).

Durán non si limita a questa affermazione generale, ma precisa la sua opinione: il predicatore in questione era san Tommaso, e il ricordo di lui si perpetua nei racconti aztechi sotto le fattezze di Topiltzin, che è solo un altro nome di Quetzalcoatl. Alla base di questa identificazione c'è un'altra somiglianza individuata da Durán. «Poiché anche loro erano creature di Dio, razionali e suscettibili di essere salvate, Egli non può averle lasciate senza un predicatore dell'Evangelo. E, se ciò è vero, quel predicatore era

Topiltzin, che venne per qualche tempo in questo paese. Secondo la storia, egli era scultore ed effigiava mirabili figure in pietra. Ma noi leggiamo che il glorioso apostolo san Tommaso era un mastro artigiano, esperto nello stesso mestiere» (I,1). Durán sarebbe stato ben lieto di trovare, di questo passaggio dell'evangelizzatore, prove un po' più tangibili delle ricordate analogie: talvolta egli ha l'impressione di essere sulle loro tracce, ma proprio all'ultimo momento esse gli sfuggono di mano. Gli parlano di una croce scolpita nella montagna; purtroppo non si sa più dove sia. Sente dire anche che gli indiani di un certo villaggio avevano posseduto un libro scritto con dei caratteri che non capivano. Durán vi si precipita, ma viene a sapere che il libro era stato bruciato alcuni anni prima. «Ne fui desolato, perché il libro avrebbe potuto chiarire il nostro sospetto che potesse trattarsi del Santo Vangelo scritto in ebraico. Biasimai con veemenza coloro che lo avevano dato alle fiamme» (I, 1). La mancanza di una prova definitiva non impedisce a Durán di scegliere, per il capitolo dedicato a Quetzalcoatl, questo titolo: «Dell'idolo chiamato Quetzalcoatl, dio dei cholultechi, da essi in sommo grado venerato e temuto, padre dei toltechi e degli spagnoli, avendo annunciato l'arrivo di questi ultimi» (I, 6).

Insomma, Quetzalcoatl era il padre comune dei toltechi e degli spagnoli! Talvolta, peraltro, un dubbio terribile si insinua nell'animo di Durán e gli fa sospettare che è possibile anche un'altra spiegazione di tutte quelle somiglianze. «In molti casi la religione cristiana e le credenze superstiziose trovarono un terreno comune. E benché io sia convinto (sulla scorta delle numerose argomentazioni da me trovate e che mi obbligano a crederlo) che vi sono stati in questo paese dei predicatori, i miei argomenti non sono così sicuri da poter essere utilizzati come prove definitive. (…) Non è possibile esprimere

un'opinione definitiva. D'altro canto, si può ben dire che il demonio li ha convinti ed ammaestrati a derubare e contraffare il culto divino, in modo da essere onorato come Dio, giacché tutto era un miscuglio di mille superstizioni» (I, 16). «O, come ho detto, la nostra santa religione cristiana era conosciuta in questo paese, o il demonio, il nostro maledetto avversario, costrinse gli indiani a compiere – in suo onore e culto – le cerimonie della religione cristiana cattolica, venendo in tal modo adorato e servito» (I, 3).

Quale spaventosa alternativa! Si passa da un estremo all'altro: o astuzia diabolica particolarmente perfida, o eccezionale grazia divina. Durán non regge troppo a lungo alla tensione del dubbio, e all'epoca in cui scrive il suo libro di storia (cioè nel 1580-81) ha ormai deciso: gli aztechi non sono altro che una delle tribù perdute di Israele. Il primo capitolo della sua storia si apre con questa affermazione: «In fin dei conti, potremmo affermare che – per natura – essi sono ebrei e appartengono al popolo ebraico. In questo modo non si rischia di commettere un grosso errore, considerando il loro modo di vivere, le loro cerimonie, i loro riti e superstizioni, i loro inganni e presagi, così simili a quelli ebraici da non differirne per niente» (III, 1). Le prove di questa origine comune sono, ancora una volta, delle analogie: gli uni e gli altri compiono un lungo viaggio, si moltiplicano in gran numero, hanno avuto un profeta, hanno avuto dei terremoti, hanno ricevuto la manna dal cielo, provengono dall'incontro del cielo e della terra e conoscono i sacrifici umani (per Durán una somiglianza può spiegarsi solo per diffusione). E, se nel libro sulla religione Duran alternava analogie col cristianesimo ad analogie con l'ebraismo, nel libro di storia coglie in pratica solo somiglianze fra riti aztechi e riti ebraici.

È molto probabile che lo stesso Durán provenisse da una famiglia di ebrei convertiti. Si potrebbe vedere in ciò la

ragione dello zelo con cui mette in rilievo le somiglianze, trascurando le differenze: egli doveva essersi già dedicato, più o meno coscientemente, a un'attività del genere, nello sforzo di conciliare le due religioni, quella ebraica e quella cristiana. Forse in lui c'era già una predisposizione all'ibridazione delle culture; certo è che Durán diventa un luogo d'incontro fra civiltà indiana e civiltà europea, e ciò fa di lui l'esempio più compiuto di meticcio culturale del XVI secolo.

L'incontro di queste due civiltà così diverse, e la necessità di convivere, non possono che introdurre la disparità nel cuore stesso di ogni soggetto, spagnolo o azteco che sia. Durán è sensibile prima di tutto al mutamento che subiscono gli indiani. Alla fine della guerra di conquista, durante l'assedio di Città del Messico, egli mostra la divisione che già esisteva fra gli aztechi. «Il paese era afflitto e diviso. Alcuni volevano fare la pace con gli spagnoli, mentre altri volevano la guerra. Alcuni volevano annientare gli stranieri, preparavano il loro equipaggiamento militare e costruivano muri e dighe. Altri restavano passivi, chiedevano solo la pace, la calma e la salvezza delle loro vite e dei loro beni» (III, 76). Cinquant'anni dopo, all'epoca in cui scrive i suoi libri, la divisione è sempre assai forte, benché il suo oggetto da militare sia divenuto religioso; anche gli indiani lo sanno. Durán racconta in che modo scoprì che un indiano perseverava nelle sue pratiche pagane. «Gli rimproverai le sciocchezze che aveva compiuto, ed egli mi rispose: – Padre, non si stupisca: siamo ancora *nepantla* Sapevo che cosa significava quella parola, e cioè "nel mezzo"; ma insistei perché mi dicesse a quale "mezzo" pensava. Egli mi disse che, poiché la gente non era ancora ben radicata nella fede, non dovevo meravigliarmi se restava neutrale. Essi non si facevano guidare né dall'una, né dall'altra religione; o meglio, credevano in Dio e

continuavano a seguire i loro vecchi riti e le loro antiche usanze diaboliche» (II, 3). Ma neppure gli spagnoli potevano uscire indenni da un simile incontro; Durán, senza saperlo, finisce col disegnare il suo stesso ritratto, o meglio l'allegoria del suo destino.

La sua ibridazione culturale si manifesta in vari modi. Il più evidente, anche se forse il più superficiale, è da ravvisarsi nel fatto che egli condivide il modo di vita degli indiani, le loro privazioni, le loro difficoltà; era, a suo giudizio, lo scotto che i missionari dovevano pagare. «Diventarono bestie con le bestie, indiani con gli indiani, barbari coi barbari, uomini del tutto lontani dal nostro consueto modo di vivere». È il prezzo che i missionari debbono pagare per capire: «Chi parla dal di fuori, chi non ha mai voluto prende parte di persona a queste cose, capisce poco» (II, 3). Vivendo quella vita, gli capita di accettare, e persino di adottare, dei comportamenti di cui sospetta il carattere idolatrico. Talvolta preferisce non sciogliere il dubbio, come dinanzi a certi canti probabilmente di carattere religioso, verso i quali non può reprimere la propria ammirazione: «Ascoltai molte volte quei canti durante le danze pubbliche; e sebbene celebrassero i loro signori, ero ben contento di ascoltare quelle lodi e quelle gesta. (...) Vidi talvolta accompagnare con danze quei canti, insieme ad altri indirizzati alla divinità; sono così tristi che fui colto da un senso di malinconia e di mestizia» (I, 21). Talvolta egli dispera di poter cambiare le sue pecorelle, come quando scopre che i fiori che sostituiscono i ceri in una cerimonia cristiana sono, in realtà, una reminiscenza di Tezcatlipoca: «Vedo tutto questo, ma non apro bocca, perché mi rendo conto che tutti lasciano correre. Allora prendo anch'io il bastone fiorito e seguo gli altri» (I, 14).

Altre forme di ibridazione culturale sono meno coscienti

e, di fatto, meno importanti. Anzitutto Durán è uno dei rari individui che comprendono veramente l'una e l'altra cultura, o, se si preferisce, che sono realmente in grado di tradurre i segni dell'una in quelli dell'altra; per questo la sua opera rappresenta il vertice dell'attività conoscitiva che gli spagnoli compirono nel XVI secolo nei confronti degli indiani. Ci ha lasciato egli stesso una testimonianza delle difficoltà che incontrava l'attività di traduzione: «Tutti i loro canti sono pieni di metafore così oscure che a malapena si capiscono, a meno di non studiarle in modo specialissimo per spiegarle e renderne accessibile il significato. Mi misi, perciò, di proposito ad ascoltare con grande attenzione ciò che veniva cantato; e, mentre all'inizio le parole e i termini metaforici mi sembravano privi di senso, a poco a poco, dopo averli discussi e dibattuti, mi accorsi che si trattava di ammirevoli sentenze, e ciò sia nei canti religiosi che gli indiani oggi compongono, sia in quelli che concernono le cose umane» (I, 21). Risulta chiaro, dunque, che la conoscenza implica un giudizio di valore: avendo compreso i canti aztechi, Durán non può fare a meno di ammirarli, benché riguardino le cose divine, cioè siano idolatrici.

Il risultato di questa comprensione è l'inestimabile opera scritta da Durán sulla religione azteca: inestimabile perché è praticamente l'unica che non si accontenta di una descrizione dall'esterno, anche se benevola e attenta, ma cerca invece di comprendere il perché delle cose. «La testa di Tezcatlipoca era circondata da un cerchio d'oro levigato, che terminava con un orecchio aureo e degli sbuffi di fumo»: questa la descrizione, preziosa certo, ma incomprensibile. La spiegazione, o meglio l'interpretazione corrente, viene subito dopo: «Ciò voleva dire che essa ascoltava le preghiere e le istanze degli sventurati e dei peccatori» (I, 4). Oppure: «Quando furono uccise dal sacerdote quelle due donne nobili, le loro gambe furono

insolitamente incrociate l'una sull'altra, per indicare che esse erano morte vergini, mentre le braccia vennero distese come d'abitudine» (I, 16). L'indicazione della finalità permette di capire in quale direzione si orientano le evocazioni simboliche degli aztechi. Forse non tutto ciò che Durán suggerisce è giusto; ma, per lo meno, egli ha il merito di cercare le risposte.

Un'altra affascinante dimostrazione di ibridazione culturale è data dall'evoluzione del punto di vista in base al quale è scritta l'opera di Durán. Come abbiamo visto, nel suo libro sulla religione i due punti di vista, quello azteco e quello spagnolo, sono distinti (anche se si verificano alcuni slittamenti dall'uno all'altro); ma il fondamentale sincretismo di Durán mette in pericolo ogni netta differenziazione. Il libro di storia, posteriore al primo, è ancora più complesso al riguardo. A prima vista, l'intento di Durán è semplice: è quello di un traduttore, nel senso più ristretto della parola. Egli ha sott'occhio – ci dice – un manoscritto in lingua nahuatl, e lo traduce in spagnolo, confrontandolo talvolta con altre fonti o illuminando i passi particolarmente oscuri per il lettore spagnolo; è la celebre ed enigmatica *Cronica X* (così chiamata dagli specialisti odierni), ammirevole affresco epico della storia azteca, di cui è ignoto l'originale, ma che è servita comunque da punto di partenza per i libri di Tezozomoc e di Tovar. «Il mio unico intento è stato quello di tradurre il nahuatl nella nostra lingua spagnola» (III, 18). Durán non manca di indicare, quando occorre, la differenza fra il suo punto di vista personale e quello del racconto azteco. «Tutto ciò mi sembra così incredibile che, se non seguissi la mia *Cronaca* e non avessi trovato la medesima cosa in moltissimi altri manoscritti o dipinti, non oserei affermare queste cose, per paura di essere considerato un mentitore. Chi traduce una storia non deve fare un romanzo di ciò che trova scritto

nella lingua straniera; ed io ho seguito questa regola» (III, 44). Il suo obiettivo non è la verità, di cui sarebbe egli stesso responsabile, ma la fedeltà verso un'altra voce. Il testo che ci offre non è solo una traduzione, ma è anche una citazione: non è Durán il soggetto di enunciazione delle frasi che noi leggiamo. «Debbo scrivere la verità, secondo i racconti e le cronache degli indiani» (III, 74): è cosa, chiaramente, ben diversa dal raccontare in modo puro e semplice la verità.

Ma questo progetto non viene mantenuto nel corso del libro. Quando Durán scrive: «Il mio unico desiderio è di parlare della nazione azteca, delle sue grandi imprese e del triste destino che l'ha condotta alla rovina» (III, 77), non fa più menzione di un soggetto del discorso interposto fra lui e la storia degli aztechi: egli stesso è diventato il narratore. In un altro confronto Durán va ancora più lontano: «Il re fece scolpire e consacrò delle statue in pietra per perpetuarne la memoria [il riferimento è ai membri della famiglia reale], poiché lo stato azteco aveva da loro ricevuto, quand'erano in vita, grandi benefici. Gli storici nelle loro storie e i pittori coi loro pigmenti e col pennello della curiosità dipinsero a vivaci colori la vita e le imprese di quei valorosi signori e cavalieri. In questo modo, la loro gloria si diffuse, come la luce del sole, in tutti i paesi del mondo. In questa mia storia ho voluto anch'io narrare la loro gloria e perpetuare la loro memoria, affinché esse durino quanto durerà il mio libro. Così questi uomini saranno imitati da tutti coloro che amano la virtù e il loro ricordo sarà benedetto, poiché sono amati da Dio e dagli uomini; e, nella loro apoteosi, saranno simili ai santi» (III, 11).

Par di sognare: anziché limitarsi al ruolo di umile traduttore (sia pur assecondato da un «annotatore»), Durán rivendica per sé il ruolo di storico, il cui compito è perpetuare la gloria degli eroi. E lo farà allo stesso modo

delle immagini, scolpite o dipinte, lasciateci dagli stessi aztechi, con la differenza che egli vede questi eroi simili ai santi del paradiso cristiano (ciò che non era certo il caso dei pittori aztechi). Da un lato, dunque, Durán si è completamente identificato col punto di vista azteco; dall'altro lato non è così, perché egli non rimette mai in causa la sua fede cristiana. L'ultima frase del libro di storia suona così: «Concluderò questo mio lavoro in onore e gloria di Nostro Signore e della sua beatissima madre, la regina Vergine Maria, e lo sottoporrò all'esame della nostra santa madre Chiesa cattolica, di cui sono servo e figlio e sotto la protezione della quale prometto di vivere e morire da vero e buon cristiano» (III, 78). Né spagnolo, né azteco, Durán è – come la Malinche – uno dei primi messicani. L'autore del racconto storico originale (la *Cronica X)* doveva essere un azteco; il lettore di Durán era necessariamente uno spagnolo. Quanto a Durán, egli è colui che rende possibile il passaggio dall'uno all'altro; è egli stesso la più notevole delle sue opere.

La fusione dei due punti di vista si manifesta con la massima chiarezza nel racconto della conquista. Per quanto riguarda infatti la storia più antica, Durán poteva appoggiarsi a un solo tipo di testimonianza, quella dei racconti tradizionali: e questi esprimevano un punto di vista coerente. Sulla conquista, invece, il punto di vista azteco non ha più la stessa coerenza. All'inizio, il racconto ci presenta Moctezuma come un re ideale, nella tradizione dei ritratti dei re precedenti. «Era un uomo maturo, raccolto, virtuoso, generosissimo e di spirito indomabile. Era adorno di tutte le virtù che si possono trovare in un buon principe, i cui pareri e consigli erano sempre giustissimi, soprattutto nelle cose di guerra» (III, 52). Ma un simile giudizio suscita delle perplessità, perché non permette di capire dall'interno le ragioni del crollo dell'impero azteco. Come abbiamo

visto, nulla è più insopportabile – per la mentalità storica degli aztechi – di quell'avvenimento, del tutto estraneo alla loro storia. Bisogna dunque trovare in questa ragioni sufficienti della rovina di Moctezuma; secondo il cronista azteco, la spiegazione sta nell'orgoglio smisurato del sovrano. «Egli andrà incontro ben presto al suo destino, e ciò avverrà perché ha voluto fare più di Dio stesso» (III, 66). «È ebbro di superbia. (…) Ha provocato la collera del Dio creatore di tutte le cose ed è andato lui stesso in cerca del male che lo colpirà» (III, 67). In modo analogo, il manoscritto Tovar – che deriva dalla stessa *Cronica* X ed è di spirito affine – contiene un'illustrazione che attribuisce l'ibridazione culturale allo stesso imperatore Moctezuma (fig. 15), raffigurato nelle sembianze di un uomo barbuto, di aspetto europeo, benché fornito degli attributi di un capo azteco; un simile personaggio prepara chiaramente la transizione fra aztechi e spagnoli e la rende di colpo meno urtante.

In quelle frasi del libro di storia di Durán, benché provenienti probabilmente dalla cronaca originale, si sente già l'influenza cristiana. Ma se il cronista azteco, quando comincia a parlare dei suoi compatrioti, dice «loro», Durán fa altrettanto con gli spagnoli! L'uno e l'altro si sono alienati dal loro ambiente originario; il racconto che risulta dai loro sforzi comuni è dunque inestricabilmente ambivalente. A poco a poco la differenza fra i due svanisce e Durán comincia ad assumere direttamente in proprio il discorso da lui enunciato. Gradatamente, introduce altre fonti di conoscenza (rinunciando così al suo ideale di fedeltà e abbracciando quello della verità), e utilizza in particolare i racconti dei conquistadores. Si trova, quindi costretto a confrontare le sue diverse fonti, non di rado in disaccordo fra loro, e a scegliere – fra le varie versioni di un avvenimento – quella che gli sembra più meritevole di

fiducia. «È cosa difficile da credersi, e non ho trovato nessun conquistador disposto a concedermi questo punto. Ma poiché tutti negano cose ancor più chiare ed evidenti, e su di esse hanno mantenuto il silenzio nelle loro storie e narrazioni, così negheranno anche questa e la passeranno sotto silenzio, perché si trattò di un errore e di un'atrocità estrema» (III, 74). «Di ciò la mia *Cronaca* non fa alcuna menzione; ma io lo scrivo qui, perché l'ho sentito riferire da persone degne di fede. (...) Ciò che me lo fa credere e mi induce a dire una cosa invece di un'altra è il fatto che tutto ciò mi è stato confermato dalla bocca di un conquistador religioso» (III, 74). «Anche se la *Cronaca* non lo racconta, io non credo che la virtù dei nostri fosse così grande da indurli a consigliare a queste donne di perseverare nella loro castità, onestà e raccoglimento» (III, 75).

Perciò la storia della conquista raccontata da Durán si differenzia notevolmente dai racconti indigeni dei medesimi eventi e si colloca, in qualche modo, a metà strada fra quei racconti e una storia spagnola come quella di Gómara. Durán ha eliminato dalla sua narrazione tutti i malintesi che potevano esistere ancora nei racconti aztechi e indica i moventi dei conquistadores come potevano apparire a uno spagnolo dell'epoca. Il racconto del massacro compiuto da Alvarado nel tempio di Città del Messico è esemplare al riguardo, ed è esplicitamente assunto in proprio da Durán. Eccone un breve estratto: «I sacerdoti tirarono fuori una grossa trave e la fecero rotolare giù dall'alto del tempio. Ma, a quel che sembra, essa urtò contro i primi gradini, che ne arrestarono la caduta. Si gridò al miracolo, e si trattò in effetti di un miracolo, perché la bontà divina non volle che coloro che avevano commesso un'azione così vile e crudele [come l'attacco al tempio, cioè gli spagnoli] andassero all'inferno insieme agli altri, ma volle invece che restassero in vita per fare penitenza. Ma la ferocia di quegli uomini,

incapaci di riconoscere questo dono e questa grazia divina che permetteva loro di salvarsi da un così grande pericolo, era tale da indurli ad uccidere tutti i sacerdoti e a far precipitare l'idolo ai piedi della scalinata» (III, 75).

15. Ritratto di Moctezuma

In questa scena, in cui i soldati spagnoli attaccano il tempio di Huitzilopochtli e rovesciano gli idoli, Durán vede l'intervento della misericordia divina, ma non dove altri se lo sarebbero aspettato: Dio ha salvato gli spagnoli solo affinché essi possano espiare i loro peccati; rovesciare l'idolo e uccidere i suoi sacerdoti equivaleva a rifiutare questa grazia. Poco ci manca che Hutzilopochtli non sia considerato un profeta di Dio o un santo cristiano; il punto di vista di Durán resta indiano e cristiano nel medesimo

tempo. Perciò Durán non assomiglia a nessuno dei gruppi di cui fa parte: né gli spagnoli, né gli aztechi del tempo della conquista potevano pensarla come lui. Dopo aver assunto lo statuto di meticcio culturale, Durán – senza saperlo – ha dovuto abbandonare quello di mediatore ed interprete che si era scelto. Affermando la propria identità ibridata di fronte agli esseri che cerca di descrivere, non riesce più a realizzare il suo progetto di capirli, perché presta ai suoi personaggi pensieri ed intenzioni che appartengono solo a lui e ad altri meticci culturali del suo tempo. La padronanza del sapere porta a un avvicinamento con l'oggetto osservato. Ma questo stesso avvicinamento blocca il processo della conoscenza.

Non vi è quindi da stupirsi se il giudizio espresso da Duran sugli indiani e la loro cultura risulta profondamente ambiguo, o addirittura contraddittorio. È certo che Duran non vede in essi né dei buoni selvaggi, né dei bruti sprovvisti di ragione; ma egli non sa come conciliare i risultati delle sue osservazioni. Gli indiani possiedono una mirabile organizzazione sociale; sono uomini notevolmente intelligenti; e tuttavia persistono ciecamente nella loro fede pagana. Perciò Durán alla fine sceglie di non scegliere, e decide di conservare, in tutta onestà, l'ambivalenza dei suoi sentimenti. «Costoro erano da un lato ben organizzati e amministrati, ma erano d'altro lato tirannici e crudeli, ossessionati dalle ombre dei castighi e della morte» (I, *Introduzione*). «Ogni volta che mi soffermo ad esaminare gli infantilismi sui quali costoro fondavano la loro fede, mi sento pieno di stupore dinanzi all'ignoranza che accecava un popolo il quale non era né ignorante, né bestiale, ma abile e saggio in tutte le cose mondane, soprattutto le persone di valore» (I, 12). Per quanto concerne invece gli spagnoli, Durán è estremamente deciso: non si lascia sfuggire alcuna occasione per condannare coloro che predicano la fede con

la spada in pugno; la sua posizione al riguardo non è molto diversa da quella di Las Casas (anche lui domenicano), benché le sue espressioni siano meno virulente. Durán è fortemente perplesso quando si trova a dover soppesare i pro e i contro della conquista. Fu nell'«anno della canna» [del calendario azteco] che gli spagnoli arrivarono in questa terra. Il beneficio per le anime degli indiani fu «immenso e beatificante, perché essi ricevettero la nostra fede, che si moltiplicò e continua a moltiplicarsi. Ma quando mai essi soffersero più che in tale anno?» (II, 1).

Sul piano assiologico e su quello della prassi, Durán resta un uomo diviso: un cristiano convertito all'indianismo che converte gli indiani al cristianesimo… Nessuna ambiguità, invece, sul piano epistemologico: il successo di Durán è innegabile. Ma ciò non rientrava esplicitamente nei suoi progetti: «Potrei raccontare moltissimi altri divertimenti, farse e canzonature, giochi spiritosi e rappresentazioni. Ma non è questo lo scopo della mia cronaca; io voglio descrivere il male che allora esisteva, in modo che oggi – se se ne sospetta o se ne constata il ritorno – sia possibile trovare i rimedi ed estirparlo come si conviene» (II, 8). Per fortuna, questo progetto utilitario fu sostituito da un altro, dovuto indubbiamente al fatto che Durán era, secondo le sue stesse parole, «sempre curioso e pronto a rivolgere delle domande» (I, 8). Per noi egli resterà una figura esemplare di quel ch'egli chiama «il desiderio di sapere» (I, 14).

L’opera di Sahagún

Bernardino de Sahagún nacque in Spagna nel 1499; studiò, adolescente, all’università di Salamanca ed entrò poi nell’ordine dei francescani. Nel 1529 andò in Messico e vi rimase fino alla morte, avvenuta nel 1590. La sua carriera è priva di avvenimenti straordinari: è quella di un letterato. Si dice che fosse, in gioventù, così bello che gli altri francescani non volevano che si mostrasse in pubblico; fino alla morte osservò scrupolosamente la regola del suo ordine e gli obblighi che ne derivavano. «Era dolce, umile e povero, assai discreto nel parlare e affabile con tutti», scrive il suo contemporaneo e compagno Jerónimo de Mendieta (V, 1, 41).

L’attività di Sahagún, un po’ come quella dell’intellettuale moderno, segue due grandi direttrici: l’insegnamento e lo scrivere. Sahagún è, in origine, grammatico o «linguista»; giunto in Messico, impara il nahuatl, seguendo l’esempio dei religiosi che l’avevano preceduto, come Olmos e Motolinia. È un fatto di per sé molto significativo. Di solito è il vinto che impara la lingua del vincitore. Non è un caso che i primi interpreti siano indiani: quelli che Colombo ha portato con sé in Spagna, quelli provenienti dalle isole già occupate dagli spagnoli (Julianillo e Melchorejo), la Malinche offerta agli spagnoli come schiava. Anche da parte spagnola si impara la lingua, quando si è in posizione di inferiorità: così fanno Aguilar o

de Guerrero, costretti a vivere in mezzo ai maya, o – più tardi – Cabeza de Vaca. È difficile, invece, immaginarsi Colombo o Cortés che imparano la lingua di coloro che sottomettono; e neppure Las Casas acquisì mai la completa padronanza di una lingua indigena. I francescani e altri religiosi provenienti dalla Spagna sono i primi a imparare la lingua dei vinti. Questo gesto, anche se del tutto interessato (deve servire alla miglior diffusione della religione cristiana), è ugualmente carico di significato: non foss'altro che per meglio assimilare a sé l'altro, si comincia con l'assimilarsi, almeno in parte, a lui. Di quest'atto già a quell'epoca venivano colte varie implicazioni ideologiche: in una lettera incompiuta del 1566 al papa, Las Casas riferisce che «alcune persone indegne si presentano a Vostra Beatitudine e disprezzano i vescovi che imparano la lingua delle loro pecorelle»; i superiori degli ordini agostiniano, domenicano e francescano in Messico chiedono all'Inquisizione, in una petizione del 16 settembre 1579, che sia impedita la traduzione della Bibbia nelle lingue indigene.

Sahagún impara dunque a fondo la lingua nahuatl e diventa professore di grammatica (latina) nel collegio francescano di Tlatelolco fin dalla sua fondazione, avvenuta nel 1536. Il collegio è destinato all'élite messicana e recluta i suoi studenti nelle file dell'antica nobiltà; il livello degli studi vi diventa, in breve tempo, molto alto. Sahagún stesso racconta: «Gli spagnoli e i monaci di altri ordini, saputa la cosa, ridevano di cuore e ci prendevano in giro, ritenendo per certo che nessuno sarebbe stato in grado di insegnare la grammatica a gente che possedeva così scarse attitudini. Ma, dopo due o tre anni di lavoro con noi, i nostri allievi giunsero a impadronirsi di tutte le materie concernenti la grammatica, a parlare, capire e scrivere il latino, e persino a comporre versi eroici» (X, 27).

Si può restare a bocca aperta dinanzi a una così rapida evoluzione degli spiriti: verso il 1540, appena una ventina d'anni dopo l'assedio del Messico da parte di Cortés, i nobili messicani compongono versi eroici latini! È notevole anche il fatto che l'istruzione è reciproca: via via che introduce i giovani messicani nelle sottigliezze della grammatica latina, Sahagún approfitta a sua volta di questo contatto per perfezionare la sua conoscenza della lingua e della cultura nahuatl. In proposito, racconta: «Una volta entrati in possesso della lingua latina, essi ci fanno comprendere le proprietà delle parole della loro lingua e dei loro modi di esprimersi, e ci segnalano le incongruità che diciamo nei nostri sermoni o mettiamo nel nostro insegnamento. Essi ci correggono in tutto ciò; nulla di quanto dev'essere tradotto nella loro lingua risulta privo di errori, se non è stato da loro esaminato» (*ibid.*).

I rapidi progressi degli studenti messicani non suscitano soltanto l'interesse dei monaci per la cultura degli altri, ma anche l'ostilità dell'ambiente circostante. Un certo Jerónimo Lopez, dopo aver visitato il collegio di Tlatelolco, scrive a Carlo V: «È cosa buona che essi sappiano il catechismo, ma saper leggere e scrivere è pericoloso come avvicinare il diavolo». E Sahagún spiega: «Non appena laici e religiosi si convinsero che gli indiani facevano progressi ed erano capaci di compiere altri passi avanti, cominciarono a porre ostacoli all'impresa e a sollevare una serie di obiezioni per impedire che il tentativo proseguisse. (...) Dicevano: poiché costoro non devono entrare negli ordini, a che pro' insegnargli la grammatica? Non c'era il rischio che diventassero eretici? Dicevano anche che, leggendo le Sacre Scritture, avrebbero constatato che gli antichi patriarchi possedevano molte mogli, esattamente come loro» (*ibid.*). La lingua ha sempre accompagnato l'impero; gli spagnoli temono, perdendo la supremazia nel primo campo, di

perderla anche nel secondo.

La seconda direzione lungo la quale si orientano gli sforzi di Sahagún è l'arte dello scrivere, nell'esercizio della quale egli mette a contributo le conoscenze acquisite nel corso dell'insegnamento. Sahagún è autore di numerosi scritti (in parte perduti), tutti partecipi di quel ruolo di mediazione fra le due culture che egli si è scelto, sia quando si tratta di scritti che presentano la cultura cristiana agli indiani, sia quando – all'opposto – l'autore analizza e descrive la cultura nahuatl ad uso degli spagnoli. Questa attività di Sahagún si scontra anch'essa con numerosi ostacoli. È già quasi un miracolo che i suoi scritti, e in particolare la *Historia*, si siano conservati fino ai nostri giorni. Egli è continuamente alla mercé del suo superiore gerarchico, che può incoraggiarlo, ma può anche rendergli il lavoro impossibile. A un certo punto, col pretesto che l'impresa è troppo costosa, gli tagliano i crediti: «Fu ordinato all'autore di licenziare i copisti e di scrivere personalmente tutto a mano. E poiché aveva più di settant'anni, e la mano gli tremava, non poté scrivere niente; l'ordine sopra menzionato fu revocato solo dopo più di cinque anni» (II, *Prologo*). «Non ho potuto fare di meglio – osserva Sahagún altrove – per mancanza di aiuto e di protezione» (I, *Al sincero lettore*). Jerónimo de Mendieta ha scritto, in proposito, queste amare parole: «Quel povero monaco ebbe così poca fortuna con i suoi numerosi scritti, che quegli stessi undici libri di cui sto parlando gli furono abilmente sottratti da un governatore del paese, il quale, a richiesta di un cronista che domandava degli scritti sulle Indie, li inviò in Spagna, dove ne faranno sicuramente carta da imballaggio per le spezie. Quanto ai lavori che rimasero qui fra noi, gli unici che egli poté stampare furono dei cantici composti ad uso degli indiani per le festività di Nostro Signore e dei suoi santi» (V, 1, 41). Gli altri scritti saranno

pubblicati solo nel XIX e nel XX secolo.

L'opera principale di Sahagún è la *Historia general de las cosas de la Nueva España.* Il progetto di quest'opera nacque, come nel caso di Durán, da considerazioni religiose e di proselitismo: per facilitare l'espansione del cristianesimo, Sahagún si propose di descrivere nei particolari l'antica religione messicana. Ecco come egli stesso chiarisce la questione: «Per obbedire agli ordini del mio *prelado mayor* ho descritto in lingua messicana ciò che mi è parso più utile al dogma, alla cultura e al destino del cristianesimo fra gli indigeni della Nuova Spagna e che, al tempo stesso, può meglio servire di punto d'appoggio per i ministri e i collaboratori che li indottrinano» (II, *Prologo*). È necessario conoscere le usanze dei futuri convertiti, così come, per guarire una malattia, è necessario conoscere il malato: è un confronto di cui si serve in altra occasione. «Il medico non può prescrivere i giusti rimedi al suo malato, se non conosce l'umore e le cause da cui è derivata la malattia (…); i predicatori e i confessori sono i medici dell'anima e, per guarire le malattie spirituali, conviene ch'essi conoscano queste malattie e i loro rimedi. (…) I peccati di idolatria, i riti, le superstizioni, i presagi, gli abusi e le cerimonie degli idolatri non sono completamente scomparsi. Per predicare contro queste cose e per sapere se esse esistono ancora, bisogna sapere quale uso ne veniva fatto ai tempi dell'idolatria» (I, *Prologo*). Durán aveva detto: «I campi coltivati e gli alberi da frutto non si sviluppano su un terreno incolto, coperto di rovi e di sterpi, se questi non vengono prima estirpati tutti, fino alle radici» (I, *Introduzione*). Gli indiani costituiscono appunto questo suolo e questo corpo passivo, che deve ricevere l'inseminazione virile e civilizzata della religione cristiana.

Questo atteggiamento – si diceva – sarebbe stato in perfetto accordo con la tradizione cristiana: «Il divino

Agostino non credette di fare cosa vana o superflua esponendo, nel sesto libro della *Città di Dio*, la favolosa teologia dei gentili, perché, come egli stesso dice, una volta conosciute le favole e le vane finzioni di cui i gentili facevano uso a proposito dei loro falsi dèi, diventava più facile far loro comprendere che questi ultimi non erano affatto degli dèi e che da essi, per la loro stessa essenza, non poteva derivare nulla di buono per degli esseri ragionevoli» (III, *Prologo*). Questo progetto è omogeneo a una quantità di altre imprese compiute da Sahagún nel corso della sua vita: dalla redazione di testi cristiani in nahuatl, alla partecipazione pratica a campagne di evangelizzazione.

Ma, accanto a questo movente dichiarato, ne esiste un altro: il desiderio di conoscere e conservare la cultura nahuatl. Ed è proprio la compresenza di questi due obiettivi che rende molto complessa la sua opera. Il secondo progetto ebbe un inizio di realizzazione prima del primo. Fin dal 1547, infatti, Sahagún aveva raccolto un insieme di discorsi rituali, gli *huehuetlalolli*, che costituivano una sorta di filosofia morale applicata degli aztechi; e fin dal 1550 aveva cominciato a registrare i racconti indigeni della conquista, mentre il primo progetto della *Historia* comincia a prende forma solo a partire dal 1558, allorché Sahagún si trova a Tepepulco. Ma quel che più importa rilevare è che proprio il secondo progetto, la conoscenza dell'antica cultura messicana, spinge Sahagún ad adottare il metodo che sarà da lui impiegato nella redazione della sua opera, conferendole quelle caratteristiche con le quali si presenta a noi oggi.

In effetti, la preoccupazione dominante che presiede all'elaborazione dell'opera non sarà tanto la ricerca del miglior modo di convertire gli indiani, quanto la fedeltà all'oggetto descritto; ben più che in Durán, la conoscenza avrà il sopravvento sull'interesse pragmatico, inducendo

Sahagún a prendere le sue più importanti decisioni: il testo della *Historia* sarà redatto sulla base di informazioni fornite dai testimoni più degni di fede; e, per garantire la loro fedeltà, esse saranno raccolte nella lingua degli informatori (la *Historia* sarà scritta in nahuatl). In un secondo tempo, Sahagún decide di aggiungere una libera traduzione e di far illustrare il tutto. Il risultato sarà un'opera di grande complessità strutturale, nella quale si intrecciano continuamente tre mezzi espressivi: il nahuatl, lo spagnolo e il disegno.

Occorre, dunque, in primo luogo scegliere bene i propri informatori e assicurarsi, con una serie di verifiche, della veridicità dei loro racconti. Sahagún, che – nella storiografia occidentale – è uno dei primi a ricorrere a questa pratica, assolve il suo compito con scrupolo esemplare. Durante il suo soggiorno a Tepepulco, negli anni fra il 1558 e il 1560,raccoglie intorno a sé alcuni notabili della città. «Esposi loro quel che mi proponevo di fare e li pregai di procurarmi delle persone capaci e di esperienza con le quali potessi discutere e che fossero in grado di soddisfarmi in tutto ciò che volessi loro chiedere» (II, *Prologo*). I notabili si ritirano e tornano l'indomani con un elenco di dodici vecchi particolarmente esperti di antiche cose. Sahagún, per parte sua, convoca i suoi quattro migliori allievi del collegio di Tlatelolco. «Per più di due anni discussi ripetutamente con quei notabili e con quei grammatici, tutte persone di qualità, seguendo il piano che mi ero tracciato. Essi tradussero in disegni l'argomento delle nostre conversazioni (poiché di tal genere era la scrittura che si usava una volta), ei grammatici lo formularono nella loro lingua, scrivendo aldi sotto del disegno» (*ibid.*).

Sahagún torna nel 1561 a Tlatelolco e vi resta fino al 1565, ripetendo l'operazione iniziale: i notabili scelgono gli specialisti e lui si circonda dei suoi migliori discepoli. «Per

più di un anno rimasi chiuso in collegio, dove correggemmo, riscrivemmo e completammo tutto quello che avevo già scritto a Tepepulco e ne facemmo una nuova copia» (*ibid.*). Nasce così, nelle sue linee essenziali, il testo definitivo. Infine, a partire dal 1545, Sahagún si trasferisce a Città del Messico e tutto il lavoro viene riveduto ancora una volta; l'autore adotta la divisione finale in dodici libri, includendo nel piano i materiali precedentemente raccolti sulla filosofia morale (che diventano il libro VI) e sulla conquista (libro XII). «Là, per tre anni, rividi da solo a più riprese i miei scritti e vi apportai delle correzioni; li divisi in dodici libri, e divisi ogni libro in capitoli e paragrafi. (…) I messicani corressero e aggiunsero molte cose ai miei dodici libri, mentre si lavorava per metterli a pulito» (*ibid.*). Nel corso del lavoro Sahagún consulta, oltre ai suoi informatori, gli antichi codici nei quali è raccontata – per mezzo di immagini – la storia messicana, e se li fa spiegare; il suo atteggiamento nei loro confronti è antitetico a quello di Diego de Landa e identico a quello di Diego Durán. Riferisce l'esistenza degli autodafé, ma aggiunge: «Ne sono stati conservati moltissimi, che sono rimasti nascosti e che noi abbiamo visto. Si conservano ancora oggi, e grazie ad essi abbiamo potuto comprendere le loro tradizioni» (X, 27).

Una volta stabilito definitivamente il testo in lingua nahuatl, Sahagún decide di *aggiungervi* una traduzione. Questa decisione è altrettanto, se non più importante della prima (trovare i migliori specialisti e sottoporre a controlli e verifiche i loro racconti). Confrontiamo su questo punto, per apprezzarne l'originalità, il lavoro di Sahagún con quello dei suoi contemporanei non meno di lui interessati alla storia messicana, che fecero anch'essi ricorso (né potevano fare diversamente) agli informatori e ai codici; non prenderemo, quindi, in considerazione compilazioni

come *l'Apologética Historia* di Las Casas o la *Historia natural y moral de las Indias* di José de Acosta. Un Motolinia, ad esempio, ha certamente ascoltato dei discorsi; ma la sua *Historia* è scritta dal suo personale punto di vista, e la parola degli altri interviene solo nella forma di brevi citazioni, accompagnate eventualmente da un'osservazione come la seguente: «È questo il modo di esprimersi degli indiani, e ciò vale anche per altre locuzioni utilizzate in questo libro che non corrispondono al nostro uso spagnolo» (III, 14). Per il resto abbiamo uno «stile indiretto libero», un miscuglio di discorsi dei quali è impossibile isolare con precisione gli ingredienti. Il contenuto proviene dagli informatori, il punto di vista è quello di Motolinia: ma come si fa a sapere dove finisce l'uno e comincia l'altro?

Il caso di Durán è più complesso. Il suo libro è tratto egli dice – «dalle cronache e dai disegni di questo popolo, e dai racconti di alcuni vecchi» (II, 1); e descrive gli uni e gli altri. È attento, naturalmente, alla loro scelta, ma non si impegna – come Sahagún – in procedimenti complessi. Per il suo libro di storia Durán utilizza anche la *Cronica X* in nahuatl, che è semplicemente un codice pittografico. Come abbiamo visto, egli concepisce talvolta il suo lavoro come quello di un traduttore, ma in realtà non si tratta di una semplice traduzione: non di rado Durán avverte che sta praticando dei tagli o che abbandona la cronaca per far ricorso ad informazioni provenienti da testimoni o da altri manoscritti, ed enuncia regolarmente le ragioni che gli suggeriscono tale scelta. Talvolta si riferisce anche alla sua personale esperienza di bambino cresciuto in Messico; ne risulta un libro che, come abbiamo visto, fa risuonare una voce la cui molteplicità è tutta interiore.

Per giunta Durán, come gli altri traduttori-compilatori, opera un altro tipo di intervento, che si potrebbe definire di annotazione (benché le osservazioni figurino nel testo e non

al di fuori di esso). Per osservare dal vivo questa pratica, prendiamo un altro esempio, quello del padre Martín de Jesús de la Coruña, presunto traduttore della *Relación de Michoacán.* Troviamo delle spiegazioni di locuzioni idiomatiche o di espressioni metaforiche: «Dicono "ti sposerò", ma la loro intenzione immediata è la copula, perché così parlano nella loro lingua» (III, 15; e vien da chiedersi se questo modo di parlare caratterizzi esclusivamente i taraschi); troviamo delle indicazioni sui modi di esprimersi: «Bisogna capire che il narratore attribuiva sempre le guerre e il compimento di atti scellerati al suo dio Curicaveri, non facendo più riferimento ai padroni del paese» (II, 2); dei complementi di informazioni che rendono intelligibile il racconto, esplicitandone i sottintesi mediante una descrizione dei costumi locali: «Ciò si accordava con le loro usanze abituali, secondo le quali, quando prendevano un prigioniero che doveva essere sacrificato, danzavano insieme a lui e dicevano che la danza esprimeva la loro compassione per il prigioniero, facendolo andare rapidamente in cielo» (II, 34); e qualche indicazione su quanto è accaduto in epoca successiva a quella a cui si riferisce il racconto: «Più tardi, uno spagnolo esumò le sue ceneri e trovò pochissimo oro, poiché si era ancora agli inizi della conquista» (II, 31).

Ma vi sono anche altri interventi di questo padre Coruña, tali che il suo testo appare scritto qua e là in stile indiretto libero, anziché conservare lo stile diretto. Non dice mai «noi», ma indica il soggetto con un «essi», con un «loro» o con «la gente»; fa precedere certe affermazioni da formule modalizzanti come «la gente crede» (III, 1); introduce talvolta dei confronti che non possono provenire dai suoi informatori: «Non mescolano le stirpi come fanno gli ebrei» (III, 11); o dei particolari la cui autenticità appare problematica: «La donna si fermò dinanzi alla porta, si fece

il segno della croce...» (II, 15). Questi interventi non distruggono il valore documentario di un testo come la *Relación de Michoacán*, ma mettono in evidenza i limiti di fedeltà della traduzione: limiti che non esisterebbero se disponessimo, insieme alla traduzione, del testo originale.

Sahagún sceglie invece la strada della fedeltà integrale, riproducendo i discorsi che ha effettivamente ascoltato con le sue orecchie e vi *aggiunge* la sua traduzione, anziché *sostituirla* ad essi (Olmos è uno dei rari scrittori che lo hanno preceduto su questa strada). La sua traduzione, d'altro canto, non ha più bisogno di essere letterale (ma le altre lo erano? non si potrà mai saperlo), la sua funzione è diversa da quella del testo in nahuatl; essa omette alcuni sviluppi e ne aggiunge altri, sì che il dialogo fra le varie voci diventa molto più sottile. Questa fedeltà integrale – osserviamolo subito – non significa autenticità integrale; ma quest'ultima è per definizione impossibile, non per ragioni metafisiche, bensì perché sono gli spagnoli a introdurre la scrittura. Anche quando disponiamo del testo in nahuatl, non possiamo separare in esso quel che rappresenta l'espressione del punto di vista messicano e quel che vi si trova per piacere, o per dispiacere, agli spagnoli: questi ultimi sono i destinatari di *tutti* i testi, e il destinatario è responsabile del contenuto di un discorso non meno del suo autore.

Infine il manoscritto è illustrato; i disegnatori sono messicani, ma hanno già subito fortemente l'influenza dell'arte europea, sì che il disegno stesso è un luogo di incontro fra due sistemi di rappresentazione, un dialogo che si sovrappone a quello fra le lingue e i punti di vista che compongono il testo. Nel complesso, la creazione (che non ho descritto qui in tutti i particolari) di quest'opera assolutamente eccezionale, la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, impegna Sahagún per circa quarant'anni.

Il risultato di questi suoi sforzi è una preziosa enciclopedia della vita spirituale e materiale degli aztechi prima della conquista, il minuzioso ritratto di una società completamente diversa dalle nostre società occidentali, destinata a perire definitivamente di lì a pochi anni. Esso corrisponde assai bene all'ambizione confessata di Sahagún, quella di «non lasciare nell'oscurità le cose degli indigeni della Nuova Spagna», tanto da giustificare l'applicazione di uno dei paragoni usati da Sahagún non solo alle parole (com'egli voleva), ma anche alle cose che esse designano: «Quest'opera si può paragonare a una rete destinata a far risalire alla luce del sole tutte le parole di questa lingua, con il loro significato proprio e metaforico, tutti i modi di dire e la maggior parte delle tradizioni buone o cattive» (*ibid.*).

Ma, se questa enciclopedia dal giorno della sua pubblicazione è stimata al suo giusto valore e serve di base a tutti gli studi sul mondo azteco, minor attenzione è stata prestata invece al fatto che essa è anche un libro, o meglio un atto, meritevole di analisi in quanto tale; ora è proprio da questo punto di vista che Sahagún qui ci interessa, nel quadro di questa nostra ricerca sui rapporti con l'altro, e per il ruolo che vi occupa la conoscenza. Sarebbe forse bello vedere in Durán e in Sahagún due forme opposte di un determinato rapporto, un po' come si concepiva – una volta – l'opposizione fra classici e romantici: là compenetrazione dei contrari, qui loro separazione. Senza alcun dubbio Sahagún è più fedele ai discorsi degli indiani, ma Durán è a loro più vicino e li comprende meglio. In realtà la differenza fra i due è meno netta, poiché la *Historia* di Sahagún è a sua volta il luogo di interazione fra due voci (lasciando da parte i disegni); ma essa assume forme meno visibili ed esige, per essere analizzata, un'osservazione più attenta.

1. Sarebbe evidentemente ingenuo supporre che la

voce degli informatori si esprima solo nel testo nahuatl, e quella di Sahagún nel testo spagnolo: non solo è chiaro che gli informatori sono responsabili della maggior parte dello stesso testo spagnolo, ma – come vedremo – Sahagún è presente, seppur in modo meno discreto, anche nel testo nahuatl. Vi sono, tuttavia, dei passi che mancano nell'una o nell'altra versione, ed essi sono direttamente pertinenti al nostro problema. Nel testo spagnolo i più palesi interventi di Sahagún consistono nei vari prologhi, avvertenze, prefazioni o digressioni, che fungono da cornice: essi assicurano il passaggio dal testo presentato al mondo circostante. Ma queste prefazioni non hanno il medesimo oggetto del testo principale. Si tratta di un metatesto: esse si riferiscono più al libro che agli aztechi, e il confronto quindi non sempre è illuminante. A più riprese, tuttavia, Sahagún interviene sul contenuto; come nell'Appendice al libro I o alla fine del capitolo ventesimo, libro II. La prima volta, dopo aver descritto il pantheon degli aztechi, Sahagún aggiunge una confutazione, preceduta da questa apostrofe: «Voi, abitanti di questa Nuova Spagna, messicani, tlaxcaltechi, abitanti del paese di Michoacán, e tutti gli altri indiani di queste Indie occidentali, sappiate che avete vissuto nelle grandi tenebre dell'infedeltà e dell'idolatria in cui vi hanno lasciato i vostri antenati, come provano chiaramente le vostre scritture, i vostri disegni e i riti idolatrici nei quali siete vissuti fino ad oggi. Ascoltate ora attentamente...» A questo punto Sahagún trascrive fedelmente (in latino) quattro capitoli della Bibbia sull'idolatria e i suoi nefasti effetti; e ad essi fa seguire la confutazione vera e propria. Egli dunque si rivolge qui ai suoi stessi informatori, parlando in prima persona; segue poi una nuova apostrofe, questa volta indirizzata «al lettore»; e infine alcune «esclamazioni dell'autore», non rivolte a nessuno in particolare (se non forse a Dio), nelle

quali Sahagún esprime il suo rammarico nel vedere i messicani così sviati dietro l'errore.

Il secondo intervento, che reca anch'esso il titolo *Deplorazione dell'autore,* si ha dopo la descrizione di un sacrificio di bambini. «Non credo possa esservi un cuore così duro da non intenerirsi e non sentirsi colto dal pianto, dallo spavento e dall'orrore, udendo raccontare una crudeltà così disumana, così bestiale e diabolica come quella appena narrata». In questo caso, l'«esclamazione» serve soprattutto a cercare una giustificazione, una difesa in favore dei messicani, i quali, per effetto di simili racconti, potrebbero essere mal giudicati. «La causa del crudele accecamento di cui erano oggetto quei poveri bambini non dev'essere cercata nella crudeltà dei loro genitori, che versavano invece calde lacrime e si abbandonavano a tali pratiche con la morte nel cuore; la si deve cercare nell'odio infinitamente crudele del nostro antichissimo nemico Satana…» (II, 20).

Questi interventi appaiono degni di nota non solo perché sono assai poco numerosi (non va dimenticato che il testo spagnolo dell'opera di Sahagún occupa circa settecento pagine), ma anche perché sono nettamente separati dal resto: in essi Sahagún giustappone la sua voce a quella degli informatori, senza che sia possibile alcuna confusione. Egli rinuncia, in compenso, ad ogni giudizio di valore nella descrizione dei riti aztechi, che vengono presentati esclusivamente dal punto di vista degli indiani. Prendiamo ad esempio l'evocazione di un sacrificio umano ed osserviamo come i diversi autori dell'epoca mantengano integro il punto di vista indiano espresso nel racconto o esercitino su di esso la loro influenza. Ecco anzitutto Motolinia:

«Su quella pietra essi mettevano, sdraiati sul dorso, i poveri infelici da sacrificare, col petto teso in fuori, perché li

tenevano legati mani e piedi. Il gran sacerdote degli idoli o il suo aiutante, che compivano abitualmente il sacrificio, (…) quando il petto del povero infelice era teso al massimo, lo aprivano a forza con l'aiuto di quel coltello crudele e gli strappavano rapidamente il cuore; l'officiante di quell'atto vile sbatteva allora il cuore sulla parte esterna della soglia dell'altare, lasciandovi una macchia di sangue. (…) Nessuno pensi che coloro che venivano sacrificati, mediante estirpazione del cuore o in altro modo, andassero a morire di loro volontà; vi erano costretti con la forza e subivano violentemente la morte e il suo tremendo dolore» (I, 6).

«Crudele», «vile», «poveri infelici», «tremendo dolore»: è evidente che Motolinia, il quale ha sottomano un racconto indigeno, ma non lo cita, introduce nel testo il suo punto di vista, infiorandolo di termini che esprimono la comune posizione di Motolinia e del suo eventuale lettore; egli prevede e rende esplicita, in qualche modo, la reazione di quest'ultimo. Le due voci non sono su un piede di parità, esprimendosi ciascuna autonomamente: una delle due (quella di Motolinia) include e integra l'altra, che non si rivolge al lettore direttamente, ma per il tramite di Motolinia, il quale resta l'unico soggetto nel senso pieno della parola.

Consideriamo ora una scena analoga, descritta da Durán: «L'indiano prendeva il suo piccolo carico di doni recati dai cavalieri del sole, insieme al bastone e allo scudo, e cominciava a salire – passo dopo passo – verso la sommità del tempio, rappresentando così il percorso del sole da est a ovest. Quando giungeva in cima e si collocava al centro della grande pietra solare, che ivi si ergeva ad indicare il mezzogiorno, i sacrificatori lo raggiungevano e gli squarciavano il petto. Ne toglievano il cuore e lo offrivano al sole, gettando il sangue in direzione di esso. Poi, per rappresentare la discesa del sole verso ovest, facevano

rotolare il cadavere giù per la scalinata» (III, 23).

Niente «crudele», niente «vile», niente «infelici»: Durán conduce la sua narrazione in tono tranquillo, astenendosi da ogni giudizio di valore (che non mancherà di esprimere in altre occasioni). Fa invece la sua apparizione un nuovo vocabolario, assente in Motolinia, quello dell'interpretazione. Lo schiavo rappresenta il sole, il centro della pietra sta ad indicare il mezzogiorno, la caduta del corpo rappresenta il tramonto… Durán, lo abbiamo visto, comprende i riti di cui parla, o – più esattamente – conosce le associazioni che abitualmente li accompagnano; e rende partecipe il lettore delle sue conoscenze.

Lo stile di Sahagún è ancora diverso: «I padroni [dei prigionieri o degli schiavi] li trascinavano per i capelli fino al ceppo dove dovevano morire. Giunti al ceppo, che era una pietra alta tre spanne o poco più e larga due o quasi, venivano rovesciati sul dorso e cinque persone li afferravano: due per le gambe, due per le braccia e una per la testa. Sopraggiungeva allora il prete che doveva ucciderli, e li colpiva al petto impugnando a due mani una selce a forma di punta di lancia; nell'apertura così praticata introduceva una mano e strappava loro il cuore, poi lo offriva al sole e lo gettava in un recipiente a forma di zucca. Dopo l'estirpazione del cuore e il versamento del sangue in una zucca che veniva consegnata al padrone del morto, il cadavere veniva fatto rotolare giù dalla scalinata fino ai piedi del tempio» (III, 2).

Sembra quasi di leggere la pagina di un «nouveau roman». La descrizione ha caratteristiche opposte a quella di Durán o di Motolinia: nessun giudizio di valore, ma anche nessuna interpretazione; ci troviamo di fronte a una pura descrizione. Sahagún sembra praticare la tecnica letteraria del distanziamento: descrive tutto dall'esterno, accumulando le precisazioni tecniche. Di qui l'abbondanza

delle misure: «tre spanne o poco più», «due o quasi», ecc.

Ma sarebbe errato supporre che Sahagún ci offra la narrazione nuda e cruda degli indiani, mentre Motolinia e Durán ci imporrebbero l'impronta della loro personalità o della loro cultura; in altri termini, sarebbe sbagliato pensare che la monofonia sostituisca la difonia. È fuor di dubbio che gli indiani non parlavano come parla Sahagún: il suo testo odora di inchiesta etnografica, di minuziose domande da questionario (e dopotutto in modo abbastanza indiretto, perché si coglie la forma, ma non il senso); gli indiani non avevano bisogno di esprimersi così fra loro; il discorso è fortemente determinato dall'identità del loro interlocutore. Lo dimostra, del resto, il testo stesso di Sahagún: l'estratto sopra riportato non ha un corrispondente in nahuatl; è redatto da Sahagún in spagnolo, a partire dalle testimonianze raccolte in un altro capitolo (II, 21), dove si trovano gli elementi del rito, ma nessuna precisazione tecnica. Quest'ultima versione rappresenta allora il grado zero dell'intervento? Si può dubitarne, non perché i missionari eseguissero malvolentieri il loro lavoro etnografico, ma perché lo stesso grado zero è probabilmente illusorio. Il discorso è, come abbiamo detto, fatalmente determinato dall'identità del suo interlocutore; e questo è, in tutti i casi possibili, uno spagnolo, uno straniero. Ma si può dire di più; è certo (anche se il fenomeno non è suscettibile di osservazione) che, parlando fra loro, gli aztechi non si rivolgevano allo stesso modo a un bambino, a un nuovo iniziato o a un vecchio saggio; e il prete e il guerriero non parlavano nella stessa maniera.

2. Un altro intervento ben circoscritto di Sahagún si trova nei titoli di alcuni capitoli, in particolare del Libro I. Questi titoli costituiscono un tentativo (per la verità molto timido, benché Sahagún l'abbia compiuto a più riprese) di stabilire una serie di equivalenze fra gli dèi aztechi e gli dèi

romani: 7: *La dea chiamata Chicomecoatl; è un'altra Cerere.* 11: *La dea dell'acqua, chiamata Chalchiuhtlicue; è un'altra Giunone.* 12: *La dea delle cose carnali, chiamata Tlazolteotl; è un'altra Venere*, ecc. Nel prologo del libro I, a proposito delle città e dei loro abitanti, egli propone delle analogie. «Questa celebre e grande città di Tula, ricchissima ed onesta, molto saggia e valorosa, ebbe, da ultimo, la stessa sorte infelice di Troia. (…) La città di Messico è una seconda Venezia [per via dei canali] e i suoi abitanti sono dei veneziani per sapere e civiltà. I tlaxcaltechi sembrano successori dei cartaginesi». Un tal genere di confronti è, in realtà, diffusissimo negli scritti dell'epoca (vi ritornerò più avanti). Ciò che qui colpisce è il ruolo limitato che viene attribuito a questi paragoni, sia per il numero, sia per la collocazione: ancora una volta, essi si trovano fuori del testo in cui viene descritto l'universo azteco (queste analogie non figurano nella versione in nahuatl); trovano posto nella cornice (titoli, prefazioni) più che nel quadro. Di nuovo, è impossibile ingannarsi sull'origine della voce; l'intervento è sincero, non dissimulato, persino ostentato.

Queste due forme di interazione, le «esclamazioni» e le analogie, dividono dunque in modo nettissimo i discorsi degli uni dai discorsi dell'altro. Ma altre forme esprimeranno compenetrazioni sempre più complesse delle due voci.

3. Quando si tratta della descrizione di un sacrificio, Sahagún non aggiunge, nella traduzione, alcun termine che implichi un giudizio morale. Quando parla invece del pantheon azteco, si trova dinanzi a una scelta difficile: qualunque sia il termine adoperato, il giudizio di valore è inevitabile. Egli si compromette sia quando traduce «dio», sia quando traduce «diavolo»; o quando, per indicare colui che lo serve, usa le parole «prete» o «negromante». Il primo termine già conferisce una legittimazione, il secondo

condanna: nessuno dei due è neutro. Come cavarsela? La soluzione di Sahagún consiste nel non optare per l'uno o l'altro dei due termini, ma nell'usarli alternativamente; consiste cioè nell'erigere a sistema la mancanza di sistema, neutralizzando così i due termini (portatori, in linea di principio, di giudizi morali opposti) e facendoli diventare semplicemente dei sinonimi. Per esempio un titolo dell'Appendice 3, nel libro II, annuncia una *Relazione sulle cerimonie che si tenevano in onore del demonio* e il titolo della successiva Appendice 4 suona: *Relazione sulle differenze fra i ministri incaricati del servizio in onore degli dèi.* Nel primo capitolo del libro III l'ordine è invertito. Il titolo è *L'origine degli dèi*, e la prima frase suona così: «Ecco ciò che i vecchi indigeni sapevano e ci hanno detto sulla nascita e l'origine del diavolo chiamato Huitzilopochtli». Nel prologo dell'opera, Sahagún si attiene alla medesima neutralità per mezzo di un «lapsus» controllato: «Ho scritto dodici libri sulle cose divine, o meglio idolatriche...» Si potrebbe supporre che i suoi informatori pensassero «dio» e Sahagún «il diavolo». Ma, accogliendo entrambi i termini nel suo discorso, egli lo inflette nel senso dei suoi informatori, senza per questo abbracciare totalmente la loro posizione: alternandosi, i termini perdono le loro sfumature qualitative.

In un altro titolo, troviamo una diversa testimonianza dell'ambivalente posizione di Sahagún: «È la preghiera del grande satrapo, nella quale sono contenute numerose sottigliezze...» (VI, 5). Forse, come taluno ha affermato, Sahagún – simile in ciò a Durán – ammira negli aztechi le cose naturali (qui il linguaggio) e condanna quelle sovrannaturali (gli idoli); certo è che qui abbiamo ancora un esempio nel quale la voce degli informatori si fa sentire all'interno di quella di Sahagún, trasformandola. In altri testi di Sahagún (prediche cristiane rivolte ai messicani e

redatte in nahuatl) si osserva un'altra differenza: egli impiega, a sua volta, alcuni procedimenti stilistici della prosa degli aztechi (parallelismi, metafore).

Se la voce degli informatori è presente nel discorso di Sahagún, la voce di Sahagún impregna a sua volta i loro discorsi. Non si tratta di interventi diretti (che – come abbiamo visto – sono chiaramente indicati e delimitati), ma di una presenza al tempo stesso più diffusa e massiccia. Il fatto è che Sahagún lavora in base a un piano da lui predisposto dopo i primi contatti con la cultura azteca, ma anche in funzione della sua idea di ciò che può essere una civiltà. Sappiamo da Sahagún stesso che egli si serve di un questionario; ed è importante tener conto di ciò. I questionari purtroppo non sono stati conservati, ma sono stati ricostruiti grazie all'ingegnosità degli odierni ricercatori. Per esempio la descrizione degli dèi aztechi nel libro I rivela che tutti i capitoli (e quindi tutte le risposte) seguono un ordine che corrisponde alle seguenti domande: 1) Quali sono i titoli, gli attributi, le caratteristiche di questo dio? 2) Quali sono i suoi poteri? 3) Quali riti si compiono in suo onore? 4) In che modo esso si manifesta? Sahagún impone dunque il proprio taglio concettuale al sapere azteco, e questo ci appare portatore di un'organizzazione che gli è conferita in realtà dal questionario. È vero che, all'interno di ogni libro, si assiste a una trasformazione: l'inizio segue sempre un ordine rigoroso, mentre il seguito abbonda sempre più di digressioni e di deviazioni rispetto allo schema; Sahagún ha avuto il buon senso di conservarle, e la parte lasciata all'immaginazione compensa in una certa misura l'effetto del questionario. Ma ciò impedisce, per esempio, a Sahagún di comprendere la natura della divinità suprema (uno dei cui nomi è Tezcatlipoca), perché essa è invisibile e intangibile, ha la sua origine in se stessa, è creatrice di

storia, ma è priva affatto di storia: Sahagún si aspetta che gli dèi aztechi assomiglino agli dèi romani, non al Dio dei cristiani! In certi casi il risultato è decisamente negativo, come nel libro VII, che tratta dell'«astrologia» degli indiani: Sahagún non capisce bene le risposte, che rinviano a una concezione cosmica completamente diversa dalla sua, e torna continuamente a far ricorso al suo questionario.

Non solo i questionari impongono un'organizzazione europea al sapere americano, impedendo talvolta all'informazione pertinente di passare, ma determinano anche i temi da trattare, escludendone alcuni. Per fare un esempio macroscopico (ma ve ne sarebbero molti altri), dalla lettura del libro di Sahagún veniamo a sapere ben poco sulla vita sessuale degli aztechi. Forse le informazioni di questo tipo erano scartate dagli stessi informatori; forse, inconsciamente, da Sahagún; non è possibile saperlo, ma si ha l'impressione che gli atti di crudeltà – già presenti nella mitologia cristiana – non turbino troppo il ricercatore spagnolo, che li trascrive fedelmente, mentre la sessualità non trova posto.

È abbastanza divertente constatare come i primi editori del libro, nel XIX secolo, esercitino una censura del tutto consapevole nei confronti dei rari passi dell'opera contenenti dei riferimenti alla sessualità, che vengono ritenuti scabrosi: a quell'epoca non esistono più in sostanza proibizioni per quanto concerne la religione, non vi sono più cose sacrileghe o blasfeme; in compenso, è aumentato il pudore, e a quegli editori tutto appare osceno. Nella sua prefazione (del 1880), il traduttore francese si sente in obbligo di giustificare a lungo e diffusamente «quei contrasti fra la purezza dell'anima e le libertà di espressione» dei monaci spagnoli del XVI secolo, e ne riversa la colpa in definitiva sugli indigeni, i cui discorsi – durante la confessione – avrebbero corrotto l'orecchio del

buon monaco: «Ho forse bisogno di dire quali immonde sconcezze i primi confessori degli indiani erano obbligati ad ascoltare nelle loro lunghe conversazioni di tutti i giorni?» (*Prefazione*, p. XIII): Il traduttore dunque loda se stesso per il proprio coraggio, che lo induce a tradurre integralmente il testo di Sahagún, benché ogni tanto egli si permetta qualche emendamento: «Il traduttore ritiene necessario qui, ad imitazione di Bustamante [il primo editore del testo spagnolo], sopprimere un passo scabroso che la delicatezza della lingua francese renderebbe insostenibile alla lettura» (p. 430); il passo è tuttavia riportato in nota, in spagnolo (lingua evidentemente meno delicata). Oppure: «Il capitolo che segue contiene alcuni passi scabrosi che si possono scusare solo tenendo conto dell'ingenuità della lingua originaria e della decisione di Sahagún di riferire tutto con sincerità! (...) Seguirò fedelmente il testo nella mia traduzione, senza apportarvi alcun cambiamento, salvo la sostituzione della parola *nudità* all'espressione più realistica che Sahagún crede opportuno usare per non discostarsi da ciò che i suoi vecchi gli dicevano in lingua nahuatl» (p. 210). Ora, il testo spagnolo dice semplicemente *miembro genital* (III, 5): si può davvero pensare che di questa espressione fossero responsabili i vecchi aztechi? Felicitiamoci dunque del fatto che Sahagún non fu così pudico come lo furono i suoi editori trecento anni dopo! In ogni caso, egli fu responsabile anche del testo nahuatl e non solo della versione spagnola; l'originale stesso porta le tracce delle convinzioni religiose, dell'educazione e dell'appartenenza sociale di Sahagún.

5. Se passiamo ora al livello macrostrutturale dopo queste osservazioni sulla microstruttura, troviamo lo stesso tipo di «visitazione» di una voce nei confronti dell' altra. Per esempio, la scelta dei temi trattati fa sentire la presenza della voce degli informatori all'interno di quella di

Sahagún.

Il progetto dichiarato di Sahagún era, non dimentichiamolo, l'evangelizzazione degli indiani attraverso lo studio della loro religione. Ma non più di un terzo dell'opera corrisponde a questa idea. Quale che fosse l'intenzione originaria di Sahagún, è chiaro che la ricchezza dei materiali che gli si offrivano fu tale da indurlo a modificare il suo progetto iniziale e a sostituirlo con un altro. Egli cercò di fornire una descrizione enciclopedica nella quale le faccende degli uomini, e le stesse vicende naturali, avessero lo stesso posto delle cose divine o sovrannaturali; questa trasformazione fu dovuta, molto probabilmente, all'influenza dei suoi informatori indigeni. Quale utilità cristiana può mai avere, ad esempio, una descrizione – come quella che segue – del serpente acquatico? (cfr. fig. 16).

16. Il serpente acquatico.

«Per andare a caccia di uomini, questo serpente ricorre a un'astuzia veramente notevole. Egli scava un buco delle dimensioni di un grande catino a poca distanza dall'acqua. Cattura nei fondali alcuni grossi pesci – ciprini barbuti o altre specie – e li trasporta con la bocca nel buco da lui scavato. Prima di gettarli dentro, alza il capo e guarda da tutte le parti. Poi li sistema nel suo piccolo vivaio, e va a cercarne altri. Alcuni indiani coraggiosi, mentre lui si allontana, prendono i pesci sistemati nel buco e fuggono portandoseli via. Quando il serpente ritorna, si accorge che gli hanno preso i pesci; erge il corpo appoggiandosi sulla coda, guarda da tutte le parti e scorge il ladro, benché questi sia già lontano. Se non lo vede, ne segue la traccia in base all'odore, e si lancia all'inseguimento con la velocità di

una freccia. Sembra che voli al di sopra dell'erba e del folto delle piante. Quando raggiunge il ladro, il serpente gli si attorciglia intorno al collo stringendolo fortemente e gli introduce le due estremità della sua coda forcuta nelle narici, una per narice, oppure nell'ano. In questa posizione, stringe vigorosamente il corpo di chi gli ha portato via i pesci, e lo uccide» (XI, 4, 3).

Sahagún trascrive e traduce qui ciò che gli viene raccontato, senza preoccuparsi di quale posto occupi una simile informazione rispetto al progetto iniziale.

4. Il piano d'insieme resta, tuttavia, quello di Sahagún: una summa scolastica, che procede dal più alto (la divinità) al più basso (le pietre). I numerosi ritocchi e le molte aggiunte hanno un po' oscurato questo piano; ma, a grandi linee, lo si può ricostruire così: i libri I, II e III trattano degli dèi; i libri IV, V e VII di astrologia e di divinazione, cioè dei rapporti fra dèi e uomini; i libri VIII, IX e X sono dedicati alle cose umane; infine il libro XI si occupa degli animali, delle piante e dei minerali. Due libri, contenenti materiali raccolti in epoca precedente, non trovano propriamente posto in questo piano: il libro VI, che raccoglie un certo numero di discorsi rituali, e il libro XII, che contiene il racconto della conquista. Non solo questo piano corrisponde meglio allo spirito di Sahagún che a quello dei suoi informatori, ma l'esistenza stessa di un simile progetto enciclopedico, con le sue suddivisioni in libri e in capitoli, non ha alcun corrispondente nella cultura azteca. Benché l'opera di Sahagún non sia molto comune nella stessa tradizione europea, essa vi appartiene a pieno titolo, anche se il suo contenuto proviene dagli informatori. Si potrebbe dire che, partendo dai *discorsi* degli aztechi, Sahagún ha prodotto un *libro*; e il libro è, in questo contesto, una categoria europea. Tuttavia l'obiettivo iniziale risulta rovesciato: Sahagún era partito dall'idea di utilizzare

il sapere degli indiani per contribuire alla propagazione della cultura europea, e ha finito per mettere il suo sapere al servizio della conservazione della cultura indigena…

Vi sarebbero, certo, altre forme di compenetrazione delle due voci da mettere in rilievo; ma quelle già descritte bastano ad attestare quanto sia complesso il soggetto dell'enunciazione nella *Historia general de las cosas de la Nueva España* o, si potrebbe anche dire, quale distanza corra fra l'ideologia professata da Sahagún e quella imputabile all'autore del libro. Ciò appare anche nelle riflessioni a cui egli si abbandona in margine all'esposizione centrale. Non è che Sahagún dubiti della propria fede o rinunci alla sua missione. Ma si sente portato a distinguere, come Las Casas e Durán, fra la religiosità in sé e il suo oggetto: se il Dio dei cristiani è superiore, il sentimento religioso degli indiani è più forte. «In fatto di religione e di culto degli dèi, credo non siano mai esistiti al mondo idolatri più inclini a onorare i loro dèi degli indiani della Nuova Spagna, a prezzo di tanti sacrifici» (I, *Prologo*). La sostituzione della società azteca con la società spagnola è dunque un'arma a doppio taglio; e, dopo aver attentamente soppesato il pro e il contro, Sahagún conclude – con più forza di Durán – che il risultato finale è negativo. «Tutte le pratiche [idolatriche] cessarono all'arrivo degli spagnoli, i quali si dettero a calpestare tutte le usanze e le abitudini di governo proprie degli indigeni, con la pretesa di costringerli a vivere come in Spagna sia nelle pratiche religiose che nelle cose umane, e ciò per il solo fatto di considerarli idolatri e barbari; in tal modo, andò perduto il loro antico modo di governarsi. (…) Ma oggi si vede che questa nuova organizzazione rende gli uomini viziosi, induce in loro pessime inclinazioni e li spinge a compiere azioni che li rendono odiosi a Dio e agli uomini, senza contare le gravi malattie e tutto quanto accorcia la loro

vita» (X, 27).

Sahagún vede dunque assai bene che i valori sociali costituiscono un tutto, in cui ogni cosa è legata alle altre; non si possono rovesciare gli idoli senza, al tempo stesso, rovesciare la società; e, anche dal punto di vista cristiano, quella che è stata costruita al suo posto è ad essa inferiore. «Se è vero che, nel passato, essi mostrarono di possedere maggiori attitudini sia nell'amministrazione della cosa pubblica, sia nel culto dei loro dèi, ciò dipendeva dal fatto che essi vivevano sotto un regime più rispondente alle loro aspirazioni e ai loro bisogni» (*ibid.*). Sahagún non giunge ad alcuna conclusione rivoluzionaria; ma il suo ragionamento non implica forse che la cristianizzazione ha prodotto tutto sommato più male che bene, e che quindi sarebbe stato meglio non fosse mai avvenuta? In realtà il suo sogno (come quello di altri francescani) sarebbe stato piuttosto la creazione di un nuovo Stato ideale: messicano (e quindi indipendente dalla Spagna) e cristiano ad un tempo, un regno di Dio sulla terra. Ma egli sa anche che la realizzazione di questo sogno è lontana, e si accontenta quindi di mettere in luce gli aspetti negativi dello Stato esistente. Ma questa sua posizione, insieme all'importanza da lui attribuita alla cultura messicana, attira sulla sua opera la decisa condanna delle autorità: non solo, come abbiamo visto, a Sahagún vengono tagliati i crediti; ma nel 1577 un'ordinanza regia di Filippo II vieta a chiunque di prendere conoscenza della sua opera, e a maggior ragione di contribuire alla sua diffusione.

Anche nella pratica quotidiana la presenza dei frati ha, secondo Sahagún, un effetto ambiguo. La nuova religione introduce nuovi costumi; ma questi provocano una reazione ancor più lontana dallo spirito cristiano di quanto non fosse l'antica religione. Sahagún racconta senza humour le delusioni a cui i frati vanno incontro nell'educazione dei

giovani: «A imitazione delle loro antiche abitudini, (…) noi li abituavamo ad alzarsi nel cuore della notte e a cantare il mattutino in onore della Madonna; alle prime luci dell'alba facevamo loro recitare la novena; insegnavamo loro anche a flagellarsi durante la notte e a recitare mentalmente le orazioni. Ma poiché essi non si dedicavano più, come una volta, ai lavori fisici (così come esigerebbe la loro viva sensualità), mentre d'altro canto mangiavano molto più e meglio di quanto avessero l'abitudine di fare nel loro antico Stato, così, anche per effetto della dolcezza e della compassione che regnavano fra noi, cominciarono a provare degli impulsi sensuali e ad abbandonarsi a pratiche lascive…» (*ibid.*). Ecco come il buon Dio conduce direttamente al demonio!

Ancora una volta, non si tratta di affermare che Sahagún ha abbracciato la causa degli indiani. Altri passi del libro ce lo mostrano fermissimo nelle sue convinzioni cristiane, e tutti i documenti di cui disponiamo provano che fino al termine della sua vita egli si preoccupa della cristianizzazione dei messicani più di qualsiasi altra cosa. Ma è necessario comprendere appieno quanto la sua opera sia il prodotto dell'interazione fra due voci, due culture, due punti di vista, anche se tale interazione è meno evidente che in Durán. Si deve quindi respingere decisamente il tentativo di infrangere l'unità di quest'opera eccezionale compiuto da alcuni specialisti contemporanei, i quali affermano – trascurando ogni interazione – che gli informatori sarebbero gli unici responsabili del testo in nahuatl, mentre Sahagún sarebbe responsabile del solo testo spagnolo; si tenta, in questo modo, di scindere in due libri un'opera che trae gran parte del suo interesse dal fatto di essere *un tutto unico!* Un dialogo non è l'addizione di due monologhi, checché ne pensino alcuni. E non possiamo che augurarci la rapida pubblicazione di un'edizione critica

finalmente completa, che permetta di leggere ed apprezzare al suo giusto valore questo monumento unico del pensiero umano.

Come collocare Sahagún nella tipologia dei rapporti con l'altro? Sul piano dei giudizi di valore, egli aderisce alla dottrina cristiana dell'eguaglianza di tutti gli uomini. «In verità, per quanto riguarda il governo, essi non la cedono in nulla – a parte qualche tirannica violenza – ad altre nazioni che hanno grandi pretese di civiltà» (I, *Prologo*). «Quel che è certo è che tutti costoro sono nostri fratelli, discesi come noi dalla stirpe di Adamo; sono il nostro prossimo, che dobbiamo amare come noi stessi» (*ibid.*).

Ma questa posizione di principio non lo induce a un'affermazione di identità, né lo porta – come Las Casas — a un'idealizzazione degli indiani; questi ultimi hanno qualità e difetti come tutti gli spagnoli, ma distribuiti in modo diverso. Sahagún si lagna talvolta di alcuni aspetti del loro carattere che gli sembrano deplorevoli; li spiega, tuttavia, non come conseguenze di un'inferiorità naturale (come avrebbe fatto Sepúlveda), ma come effetti delle loro differenti condizioni di vita, soprattutto climatiche; il cambiamento è notevole. Dopo aver ricordato la pigrizia e l'ipocrisia degli indiani, egli osserva: «Non sono troppo sorpreso dei difetti e delle sciocchezze che si riscontrano fra gli indigeni di questo paese, perché gli spagnoli che vi abitano e, più ancora, quelli che vi sono nati acquisiscono anch'essi le medesime cattive abitudini. (…) Penso che ciò sia dovuto al clima o alle costellazioni di questo paese» (X, 27). Un particolare mette bene in luce la differenza fra Las Casas e Sahagún: per Las Casas, ricordiamolo, tutti gli indiani sono portatori delle medesime qualità; non vi sono differenze fra i popoli, per non parlare degli individui. Sahagún, invece, chiama per nome i suoi informatori.

Anche sul piano del comportamento, Sahagún occupa

una posizione specifica. Non rinuncia affatto al suo modo di vivere e alla sua identità (non ha nulla di un Guerrero); impara invece a conoscere a fondo la lingua e la cultura dell'altro, consacra a questo compito tutta la sua vita e, come abbiamo visto, finisce col condividere alcuni valori di coloro che all'inizio erano per lui un semplice oggetto di studio.

Ma è evidentemente sul piano epistemologico o conoscitivo che l'esempio di Sahagún si rivela più interessante. Colpisce, anzitutto, l'aspetto quantitativo: la somma delle sue conoscenze è enorme e supera tutte le altre (quella di Duran vi si avvicina di più). Più difficile da formulare è un giudizio sulla natura qualitativa di questa conoscenza. Sahagún fornisce una massa imponente di materiali, ma non li interpreta, cioè non li traduce nelle categorie di un'altra cultura (la sua), mettendo così in evidenza la relatività di quest'ultima; è il compito a cui si dedicheranno – partendo dalle sue indagini – gli etnologi di oggi. Si potrebbe dire che, nella misura in cui il suo lavoro o quello degli altri monaci colti suoi contemporanei conteneva alcuni germi dell'odierno atteggiamento etnologico, esso era irricevibile a quell'epoca: ma si resta ugualmente colpiti dal fatto che i libri di Motolinia, Olmos, Las Casas *(Apologética Historia),* Sahagún, Durán, Tovar, Mendieta non siano mai stati pubblicati prima del XIX secolo, o siano andati perduti. Sahagún, come abbiamo visto, fa solo un timido passo in quella direzione, con i suoi confronti fra il pantheon azteco e il pantheon romano. Las Casas, nella *Apologética Historia*, andrà molto più lontano sulla strada del comparativismo, e altri lo seguiranno. Ma l'atteggiamento comparativista non è quello dell'etnologo. Il comparatista mette sullo stesso piano degli *oggetti* a lui del tutto esterni, e rimane l'unico *soggetto.* Il confronto, in Sahagún come in Las Casas, riguarda gli dèi degli *altri*: degli

aztechi, dei romani, dei greci. Non si pone l'altro sullo stesso piano di se stessi; non si mettono in questione le proprie categorie. L'etnologo, al contrario, contribuisce all'illuminazione reciproca di una cultura per mezzo di un'altra, a «farci specchiare nel volto degli altri», secondo la bella formula già usata nel XVI secolo da Urbain Chauveton: si impara a conoscere l'altro attraverso noi stessi, ma anche a conoscere noi stessi per mezzo dell'altro.

Sahagún non è un etnologo, checché ne dicano i suoi moderni ammiratori. E, a differenza di Las Casas, non è fondamentalmente un comparatista; il suo lavoro rientra piuttosto nel campo dell'etnografia, della raccolta di documenti, premessa indispensabile del lavoro etnologico. Il dialogo delle culture è in lui del tutto casuale e inconsapevole; è uno slittamento non voluto; non è eretto a metodo (né potrebbe esserlo); egli è persino un risoluto avversario dell'ibridazione delle culture. Che si possa facilmente assimilare la Vergine Maria alla dea azteca Tonantzin costituisce, per Sahagún, un'«invenzione satanica» (XI, 12, Appendice 7); egli non si stanca di mettere in guardia i suoi correligionari da ogni facile entusiasmo circa le coincidenze fra le due religioni o la rapidità con cui gli indiani abbracciano il cristianesimo. La sua intenzione è quella di giustapporre le voci, non di compenetrarle. Da una parte, ci sono gli indigeni che raccontano le loro «idolatrie», dall'altra c'è la parola della Bibbia, che l'autore riporta nelle pagine del suo libro: una di queste voci dice il vero, l'altra il falso. Eppure, in queste pagine è possibile rinvenire i primi abbozzi del futuro dialogo, gli embrioni informi che annunciano il nostro odierno presente.

Epilogo

La profezia di Las Casas

Giunto al termine della sua vita, Las Casas scrisse nel proprio testamento: «Credo che, a causa di queste opere empie, scellerate e ignominiose, perpetrate in modo così ingiusto, barbaro e tirannico, Dio riverserà sulla Spagna la sua ira e il suo furore, giacché tutta la Spagna si è presa la sua parte, grande o piccola, delle sanguinose ricchezze usurpate a prezzo di tante rovine e di tanti massacri».

Queste parole, a mezza strada fra la profezia e la maledizione, definiscono dunque la responsabilità collettiva degli spagnoli, e non solo dei conquistadores; per il futuro, e non solo per il presente. E annunciano che il crimine sarà punito, che il peccato sarà espiato.

Oggi siamo pienamente in grado di giudicare se Las Casas vide giusto o no. Si può apportare una lieve correzione all'estensione della sua profezia, sostituendo alla Spagna l'«Europa occidentale». Anche se la Spagna fu all'avanguardia nel movimento di colonizzazione e di distruzione degli *altri*, essa non fu sola: portoghesi, francesi, inglesi, olandesi la seguirono dappresso. E, se in fatto di distruzioni gli spagnoli furono superiori alle altre nazioni europee, queste cercarono in tutti i modi di eguagliare e superare la Spagna. Leggiamo dunque «Dio riverserà il suo furore sull'Europa», se ciò può farci sentire coinvolti più direttamente.

La profezia si è realizzata? Ognuno risponderà alla

domanda come meglio crede. Per quanto mi riguarda, consapevole della parte di arbitrio che vi è in ogni valutazione del presente finché la memoria collettiva non ha ancora operato la sua scelta (e non ignaro, quindi, dell'opzione ideologica che è sempre implicita in tali valutazioni), preferisco adottare apertamente la mia visione delle cose senza travestirla in una descrizione delle cose stesse. Così facendo, scelgo nel presente gli elementi che mi sembrano più caratteristici e che, di conseguenza, contengono in germe l'avvenire (o dovrebbero contenerlo). Com'è inevitabile, queste osservazioni resteranno tutte ellittiche.

Certo, molti avvenimenti della storia più recente sembrano dar ragione a Las Casas. La schiavitù è stata abolita da un centinaio d'anni, e il colonialismo vecchio stile (alla spagnola) è scomparso da un ventennio. Numerose vendette sono state compiute, e continuano ad essere compiute, contro cittadini delle antiche potenze coloniali, il cui unico delitto personale è non di rado semplicemente quello di appartenere a una determinata nazione; gli inglesi, gli americani, i francesi vengono considerati collettivamente responsabili dai loro antichi colonizzati. Non so se in questo si debba vedere l'effetto della collera divina, ma io penso che due considerazioni si impongano a chiunque abbia preso conoscenza della storia esemplare della conquista dell'America: anzitutto, quegli atti non arriveranno mai a saldare il bilancio dei crimini perpetrati dagli europei (e, in questo senso, possono anche essere scusati); in secondo luogo, simili atti non fanno altro che riprodurre quanto di più condannabile gli europei hanno compiuto; niente è più triste che veder la storia ripetersi, anche quando si tratta della storia di una distruzione. Se l'Europa venisse, a sua volta, colonizzata dai popoli dell'Africa, dell'Asia e dell'America Latina (e, a quanto mi risulta, ne siamo

piuttosto lontani), la cosa potrebbe forse rappresentare una «bella rivincita», ma non costituirebbe certamente il mio ideale.

Una donna maya è morta divorata dai cani. Nella sua storia, ridotta a poche righe, si trova concentrata una delle ipotesi estreme del rapporto con l'altro. Suo marito, di cui essa è l'«Altro interiore», non le lascia alcuna possibilità di affermarsi come soggetto libero: temendo di essere ucciso in guerra, il marito vuol scongiurare il pericolo privando la donna della sua volontà; la guerra sarà solo una faccenda tra uomini: anche lui morto, la donna deve continuare ad appartenergli. Quando sopraggiunge il conquistador spagnolo, questa donna non è altro che il luogo nel quale si affrontano i desideri e le volontà di due uomini. Uccidere gli uomini, violare le donne: ecco le prove che un uomo detiene il potere e, al tempo stesso, le sue ricompense. La donna sceglie di obbedire al marito e alle regole della propria società, e mette tutto quanto le resta di volontà personale nella difesa dalla violenza di cui è oggetto. Ma proprio l'estraneità culturale determinerà lo scioglimento di questo piccolo dramma: essa non viene violata, come avrebbe potuto accadere a una spagnola in tempo di guerra, ma viene gettata in pasto ai cani, perché donna non consenziente e perché indiana. Mai destino altrui fu più tragico di questo.

Scrivo questo libro per far sì che questo racconto, e mille altri simili, non siano dimenticati. Credo alla necessità di «cercare la verità» e all'obbligo di farla conoscere; so che la funzione informativa esiste e che l'effetto dell'informazione può essere potente. Ciò che mi auguro non è che le donne maya facciano divorare dai cani gli europei che incontrano (supposizione assurda, naturalmente); vorrei invece che venisse ricordato quel che può accadere se non si riesce a scoprire l'altro.

Perché l'altro deve essere scoperto. La cosa può stupire, se si pensa che l'uomo non è mai solo né sarebbe ciò che è senza la propria dimensione sociale. E tuttavia è proprio così: per il bambino appena nato il *suo* mondo è *il* mondo, e la crescita è apprendimento dell'esteriorità e della socialità. Si potrebbe dire, un po' crudamente, che la vita umana è racchiusa fra questi due estremi, quello in cui l'*io* invade il mondo e quello in cui il mondo finisce con l'assorbire l'*io* in forma di cadavere o di ceneri. E poiché la scoperta dell'altro percorre diversi gradi – dall'altro come oggetto, confuso con il mondo circostante, fino all'altro come soggetto uguale all'io, ma da esso diverso, con un'infinità di sfumature intermedie – è possibile trascorrere la vita senza mai giungere alla piena scoperta dell'altro (sempreché ad essa si possa realmente arrivare). Ognuno di noi deve sempre ricominciarla personalmente; le esperienze anteriori non ce ne dispensano, anche se possono insegnarci quali conseguenze comporta il disconoscerne la necessità.

Ma se la scoperta dell'altro deve essere assunta in proprio da ciascun individuo, e se ricomincia eternamente, essa ha tuttavia una storia, delle forme socialmente e culturalmente determinate. La storia della conquista dell'America mi fa ritenere che un grande cambiamento sia avvenuto (o meglio, sia stato *rivelato)* all'alba del XVI secolo, diciamo fra Colombo e Cortés; una differenza analoga può essere osservata (anche se non nei dettagli) fra Moctezuma e Cortés. Essa agisce dunque nel tempo e nello spazio, e se mi sono attardato sul contrasto spaziale più che sul contrasto temporale, è perché quest'ultimo risulta confuso da infinite transizioni, mentre il primo ha tutta la nettezza desiderabile, con l'aiuto degli oceani. A partire da quell'epoca, e per circa trecentocinquanta anni, l'Europa occidentale ha cercato di assimilare l'altro, di far scomparire l'alterità esteriore, e in gran parte ci è riuscita. Il suo modo di vita e i suoi valori si

sono diffusi in tutto il mondo; come voleva Colombo, i colonizzati hanno adottato le nostre usanze e si sono vestiti.

Questo straordinario successo è dovuto, fra l'altro, a una caratteristica specifica della civiltà occidentale, che per lungo tempo fu considerata una caratteristica dell'uomo tout court (e la sua diffusione fra gli occidentali diventò la prova della loro superiorità naturale): la capacità degli europei di capire gli altri. Cortés ce ne fornisce un buon esempio, consapevole com'era del fatto che l'arte dell'adattamento e dell'improvvisazione regolava il suo comportamento. La sua condotta, si potrebbe dire schematicamente, si organizza in due tempi. Il primo è quello dell'interesse per l'altro, anche al prezzo di una certa empatia o identificazione provvisoria. Cortés si infila nella pelle altrui, ma in modo metaforico e non più letterale: la differenza è notevolissima. Egli si assicura, in tal modo, la comprensione della lingua, la conoscenza della politica (si pensi al suo interesse per i dissensi interni degli aztechi), fino a inviare messaggi in un codice appropriato, che riesce a padroneggiare perfettamente, facendosi passare per Quetzalcoatl tornato a vivere sulla terra. Ma, comportandosi in questo modo, Cortés non ha mai abbandonato il suo senso di superiorità; al contrario, la sua capacità di comprendere l'altro lo conferma. Sopraggiunge allora il secondo tempo, nel corso del quale egli non si accontenta di riaffermare la propria identità (a cui non ha mai realmente rinunciato), ma procede all'assimilazione degli indiani al proprio mondo. Allo stesso modo, ricordiamolo, i monaci francescani adottano i costumi degli indiani (abiti, alimentazione) per meglio convertirli alla religione cristiana. Gli europei dimostrano notevoli qualità di elasticità e di improvvisazione, che permettono loro di imporre dovunque con facilità il proprio modo di vita. Certo, questa capacità di adattamento e – al tempo stesso –

di assorbimento non è affatto un valore universale e ha il suo lato negativo, che è molto meno apprezzato. L'egualitarismo, una versione del quale è caratteristica della religione cristiana (occidentale) e dell'ideologia dei moderni Stati capitalistici, serve egualmente l'espansione coloniale: è questa un'altra lezione, un po' sorprendente, della nostra storia esemplare.

La civiltà occidentale, dimenticando l'estraneità dell'altro esteriore, si trovava un altro interiore. Dall'età classica sino alla fine del romanticismo (cioè fino ai giorni nostri),gli scrittori e i moralisti non hanno cessato di scoprire che la persona umana non è una, o che addirittura non esiste, che l'io è un altro o una semplice camera a eco. Non si crede più all'esistenza degli uomini-bestie nella foresta, ma si è scoperta la bestia nell'uomo, «questo misterioso elemento dell'anima che non sembra riconoscere alcuna giurisdizione umana, ma che, nonostante l'innocenza dell'individuo in cui esso alberga, sogna orribili sogni e mormora i pensieri più proibiti» (Melville, *Pierre, o delle ambiguità*, IV, 2). L'instaurazione dell'inconscio può essere considerata come il punto culminante di questa scoperta dell'altro in noi stessi.

Credo che questo periodo della storia europea sia oggi, a sua volta, in via di esaurimento. I rappresentanti della civiltà occidentale non credono più così ingenuamente alla sua superiorità e il movimento di assimilazione si sta spegnendo da parte dell'Europa, anche se i paesi – antichi o recenti – del Terzo Mondo continuano a voler vivere come gli europei. Per lo meno sul piano ideologico, noi cerchiamo di combinare quel che ci sembra abbiano di meglio i due termini dell'alternativa: vogliamo l'uguaglianza senza che ciò significhi identità; ma vogliamo anche la differenza senza che degeneri in superiorità/inferiorità; speriamo di poter godere i benefici del modello egualitarista e quelli del

modello gerarchico; aspiriamo a ritrovare il senso del sociale senza perdere le qualità dell'individuale. Il socialista russo Aleksandr Herzen scriveva a metà del XIX secolo: «Comprendere tutta l'ampiezza, la realtà e la sacralità dei diritti della persona senza distruggere la società, senza frantumarla in atomi: è questo l'obiettivo sociale più diffìcile». Continuiamo a dircelo anche oggi.

Vivere la differenza nell'eguaglianza: è cosa più facile a dirsi che a farsi. Tuttavia molti personaggi della mia storia esemplare vi si stavano avvicinando, in modi diversi. Sul piano assiologico, un Las Casas era giunto – nella sua vecchiaia – ad amare e stimare gli indiani non in funzione del proprio ideale, ma del loro: era un amore non unificatore, si potrebbe dire ancora «neutro», per usare il termine di Blanchot e di Barthes. Sul piano dell'azione, dell'assimilazione dell'altro o dell'identificazione con lui, un Cabeza de Vaca arrivò anche lui a un punto neutro, non perché fosse indifferente alle due culture, ma perché le aveva vissute tutte e due dall'interno; d'un tratto, non vi furono intorno a lui che dei «loro»; senza diventare indiano, Cabeza de Vaca non era più spagnolo. La sua esperienza simboleggia e preannunzia quella dell'esule moderno, il quale a sua volta personifica una tendenza tipica della nostra società: è un essere che ha perduto la patria senza acquistarne un'altra, uno che vive in una doppia esteriorità. Oggi l'esule è colui che incarna meglio, modificandone il senso originario, l'ideale che Ugo di San Vittore così formulava nel XII secolo: «L'uomo che trova dolce la sua patria non è che un tenero principiante; colui per il quale ogni terra è come la propria è già un uomo forte; ma solo è perfetto colui per il quale tutto il mondo non è che un paese straniero» (io, che sono un bulgaro che abita in Francia, prendo a prestito questa citazione da Edward Saïd, palestinese che vive negli Stati Uniti, il quale l'aveva trovata

a sua volta in Erich Auerbach, tedesco esule in Turchia).

Infine, sul piano conoscitivo, un Durán e un Sahagún preannunciavano, senza realizzarlo pienamente, il dialogo delle culture caratteristico del nostro tempo. Esso s'incarna ai nostri occhi nell'etnologia, figlia del colonialismo e al tempo stesso prova della sua agonia: un dialogo in cui nessuno ha l'ultima parola, in cui nessuna delle voci riduce l'altra allo stato di semplice oggetto e in cui ognuno trae vantaggio dalla propria esteriorità rispetto all'altro. Durán e Sahagún, simboli ambigui perché spiriti medievali: forse è proprio la loro esteriorità alla cultura del loro tempo che ce li fa sentire così moderni. Attraverso esempi così diversi si afferma una medesima proprietà: una nuova esotopia (per dirla con Bachtin), un'affermazione dell'esteriorità dell'altro che va di pari passo col suo riconoscimento come soggetto. Si tratta forse non solo di un nuovo modo di vivere l'alterità, ma anche di un tratto caratteristico del nostro tempo, come l'individualismo e l'autoelitismo lo furono dell'epoca di cui cominciamo a intravedere la fine. Così penserebbe un ottimista come Levinas: «La nostra epoca non è definita dal trionfo della tecnica per la tecnica, né dall'arte per l'arte, così come non è definita dal nichilismo. Essa è azione per un mondo che viene, superamento della propria epoca: superamento di sé che esige l'epifania dell'altro».

Questo mio libro riesce ad illustrare questo nuovo atteggiamento nei confronti dell'altro, attraverso il mio rapporto con autori e personaggi del XVI secolo? Posso render conto solo delle mie intenzioni, non dell'effetto che esse producono. Ho voluto evitare due estremi. Il primo è la tentazione di far ascoltare la voce di quei personaggi in se stessa; la tentazione di scomparire per meglio servire l'altro. Il secondo consiste nell'assoggettare gli altri a se stessi, nel farne delle marionette di cui si controllano tutti i fili. Fra i

due estremi ho cercato non una soluzione di compromesso, ma la voce del dialogo. Interpello, traspongo, interpreto quei testi; ma anche li lascio parlare (perciò tante citazioni) e li lascio difendersi. Da Colombo a Sahagún, quei personaggi non parlavano il mio stesso linguaggio; ma lasciare l'altro intatto non significa farlo vivere, così come non lo si fa vivere obliterando completamente la propria voce. Vicini e lontani a un tempo, ho voluto vederli come uno degli interlocutori del nostro dialogo.

Ma la nostra epoca risulta definita anche da un'esperienza in qualche modo caricaturale di questi stessi tratti caratteristici; è inevitabile che sia così. Questa esperienza camuffa sovente la novità con la sua stessa abbondanza, e talvolta addirittura la precede; la parodia fa a meno benissimo del modello. L'amore «neutro», la giustizia «distributiva» di Las Casas, vengono parodiate e svuotate di senso in un relativismo generalizzato, nel quale tutto si equivale a condizione di scegliere l'appropriato punto di vista; il prospettivismo porta all'indifferenza e alla rinuncia a qualsiasi valore. La scoperta dell'«io» attraverso i «loro» che vi abitano è accompagnata dall'affermazione, ben più allarmante, della scomparsa dell'«io» nel «noi», tipica dei regimi totalitari. L'esilio è fecondo se si appartiene contemporaneamente a due culture, senza identificarsi con nessuna di esse; ma, se l'intera società è una società di esiliati, il dialogo delle culture cessa. Ad esso si sostituiscono l'eclettismo e il comparativismo, la capacità di amare di tutto un po', di simpatizzare mollemente con qualsiasi opzione senza abbracciarne mai alcuna. L'eterologia, che fa capire la differenza tra le varie voci, è necessaria; la polilogia è insulsa. Insomma, la posizione dell'etnologo è feconda; molto meno lo è quella del turista, che – per curiosità dei costumi stranieri – si spinge fino all'isola di Bali o nei dintorni di Bahia, ma racchiude

l'esperienza dell'eterogeneo nei limiti delle sue vacanze pagate. Vero è che il turista, a differenza dell'etnologo, il viaggio se lo paga di tasca propria.

La storia esemplare della conquista dell'America ci insegna che la civiltà occidentale ha vinto, fra l'altro, grazie alla sua superiorità nella comunicazione umana; ma ci insegna anche che questa superiorità si è affermata a spese della comunicazione col mondo. Usciti dal periodo coloniale, proviamo confusamente il bisogno di rivalorizzare questa comunicazione col mondo; ma qui ancora la parodia sembra precedere la versione seria. Gli hippies americani degli anni '60, col loro rifiuto di accettare gli ideali del loro paese che bombardava il Vietnam, cercarono di ritrovare la strada del buon selvaggio. Un po' come gli indiani descritti da Sepúlveda, volevano fare a meno del denaro, dimenticare i libri e la scrittura, mostrare indifferenza per il modo di vestire e rinunciare all'uso delle macchine per fare tutto da sé. Ma quelle comunità erano chiaramente votate all'insuccesso, perché coniugavano quegli aspetti di «primitivismo» con una mentalità individualistica assolutamente moderna. Il Club Méditerranée permette di vivere questo tuffo nel mondo primitivo (mancanza di denaro, di libri ed eventualmente di abiti) senza mettere in questione la continuità della propria vita di esseri «civili»; ed è noto il successo commerciale della formula. I ritorni alle religioni antiche o nuove non si contano più; essi provano quanto la tendenza sia forte, ma non credo possano incarnarla: il ritorno al passato è impossibile. Sappiamo di non voler più la morale (immorale) del «tutto è permesso», perché ne abbiamo sperimentato le conseguenze; ma dobbiamo trovare dei divieti nuovi, o una motivazione nuova degli antichi divieti, se vogliamo percepirne il senso. La capacità di improvvisazione e di identificazione istantanea cerca di equilibrarsi con una

valorizzazione del rituale e dell'identico. Ma si può dubitare che basti un ritorno alla terra.

Raccontando e analizzando la storia della conquista dell'America sono giunto a due conclusioni, apparentemente contraddittorie. Per parlare delle forme e delle specie di comunicazione, mi sono posto dapprima in una prospettiva tipologica: gli indiani favoriscono lo scambio col mondo, gli europei quello fra gli uomini. Nessuno dei due è intrinsecamente superiore all'altro, e si ha sempre bisogno di entrambi; quel che si guadagna su un piano, lo si perde necessariamente sull'altro. Ma, nel contempo, sono arrivato a constatare un'evoluzione nella «tecnologia» del simbolismo, evoluzione che – per semplificare – può essere ridotta all'apparizione della scrittura. Ora, la presenza della scrittura favorisce l'improvvisazione a spese del rituale, così come favorisce la concezione lineare del tempo o, in modo diverso, la percezione dell'altro. Non potrebbe esservi stata anche un'evoluzione dalla comunicazione col mondo alla comunicazione fra gli uomini? Più in generale, se vi è stata evoluzione, la nozione di barbarie non ritrova un suo senso, non relativo?

La soluzione di questa aporia non risiede, a mio avviso, nell'abbandono di una delle due affermazioni, ma piuttosto nel riconoscimento che esistono molteplici determinazioni di ogni evento, le quali condannano ogni tentativo di sistematizzare la storia. Così si spiega il fatto che, come oggi ben sappiamo, il progresso tecnologico non comporta una superiorità sul piano dei valori morali e sociali (né una condizione di inferiorità). Le società dotate di scrittura sono più avanzate delle società prive di scrittura; ma è dubbio che fosse necessario scegliere fra società del sacrificio e società del massacro.

Su un altro piano ancora l'esperienza contemporanea è

deludente: il desiderio di superare l'individualismo della società egualitaria e di accedere alla socialità propria delle società gerarchiche si ritrova, fra l'altro, negli stati totalitari. Essi assomigliano al bambino mostruoso che Bernard Shaw temeva sarebbe nato da una sua ipotetica unione con Isadora Duncan (che ne aveva sondato le intenzioni matrimoniali): brutto come lui e stupido come lei. Questi stati, indubbiamente moderni e come tali non assimilabili né alle società del sacrificio né a quelle del massacro, riuniscono tuttavia in sé alcune caratteristiche di entrambe e meriterebbero la creazione di una parola-baule: società del *massacrificio.* Come nelle prime, vi si professa una religione di Stato; come nelle seconde, il comportamento di ognuno si fonda sul principio karamazoviano del «tutto è permesso». Come nelle società del sacrificio, si uccide anzitutto a casa propria; come nelle società del massacro, si occulta o si nega l'esistenza di queste uccisioni. Come nelle prime, si scelgono individualmente le vittime; come nelle seconde, lo sterminio è compiuto senza alcuna idea rituale. Il terzo termine esiste, ma è peggiore degli altri due; che fare?

La forma del discorso che mi si è imposta per questo libro, la storia esemplare, è il frutto anche del desiderio di superare i limiti della scrittura sistematica, senza per questo «ritornare» al puro mito. Mettendo a confronto Colombo e Cortés, Cortés e Moctezuma, io prendo coscienza del fatto che le forme della comunicazione (sul piano della produzione come su quello dell'interpretazione), pur essendo universali ed eterne, non si offrono alla libera scelta dello scrittore, ma sono correlate alle ideologie correnti e possono perciò diventarne il segno. Ma qual è il discorso adeguato alla mentalità eterologica? Nella civiltà europea il *logos* ha vinto il *mythos*; o meglio al posto del discorso polimorfo due generi omogenei si sono imposti. La scienza,

e tutto quanto le è imparentato, si muovono sul piano del discorso sistematico; la letteratura, e le sue metamorfosi, praticano il discorso narrativo. Ma quest'ultimo terreno si restringe ogni giorno di più: i miti sono ridotti a schede perforate, la storia è sostituita dall'analisi sistematica, e i romanzi lottano senza esclusione di colpi contro lo svolgimento temporale e per la forma spaziale, tendono verso l'ideale della matrice immobile. Non potevo separarmi dalla visione dei «vincitori» senza rinunciare, nel medesimo tempo, alla forma discorsiva ch'essi si erano appropriata. Sento il bisogno (e ne scrivo, perché non ci vedo proprio nulla di individuale) di aderire al racconto che non impone, ma propone; di ritrovare, all'interno di un unico testo, la complementarietà del discorso narrativo e del discorso sistematico, di guisa che la mia «storia», quanto al genere (e a parte ogni questione di valore), assomigli di più, forse, a quella di Erodoto che all'ideale di molti storici contemporanei. Certi fatti da me riferiti portano ad alcune affermazioni generali; altri (o altri aspetti dei medesimi fatti) no. Accanto ai racconti che sottopongo ad analisi ve ne sono altri che restano immuni da tale trattamento. E se, nello stesso momento, io «traggo la morale» dalla mia storia, così facendo non penso affatto di svelarne o irrigidirne il senso; un racconto non è riducibile a una massima. Trovo semplicemente più onesto formulare alcune delle impressioni che essa lascia su di me, perché io sono anche uno dei suoi lettori.

La storia esemplare è esistita nel passato; ma oggi il termine non ha più lo stesso senso di allora. Da Cicerone in poi, si sente ripetere l'adagio *historia magistra vitae* il senso di questo motto è che il destino dell'uomo è immutabile e che ciascuno può regolare il suo attuale comportamento prendendo a modello quello degli eroi del passato. Questa concezione della storia e del destino umano è morta con

l'avvento dell'ideologia individualistica moderna; oggi si preferisce credere che la vita di un uomo gli appartenga e che essa non abbia nulla a che vedere con quella di un altro. Io non penso che il racconto della conquista dell'America sia esemplare nel senso che rappresenti un'immagine fedele del nostro rapporto con l'altro: non solo Cortés non è simile a Colombo, ma neppure noi siamo più simili a Cortés. Se si ignora la storia, dice l'adagio, si rischia di ripeterla; ma non è per il fatto di conoscerla che sappiamo realmente quel che occorre fare. Noi siamo simili ai conquistadores, e siamo da loro diversi; il loro esempio è istruttivo, ma non saremo mai sicuri che, *non* comportandoci come loro, non li imiteremo adattandoci alle nuove circostanze. La loro storia peraltro può essere esemplare per noi, in quanto ci permette di riflettere su noi stessi, di scoprire le somiglianze e le differenze: ancora una volta, la conoscenza di noi stessi passa attraverso quella dell'altro.

Per Cortés la conquista del sapere porta alla conquista del potere. Di lui io prendo in considerazione la conquista del sapere, anche se lo faccio per resistere al potere. È piuttosto superficiale accontentarsi di condannare i cattivi conquistadores e compiangere i buoni indiani, come se bastasse identificarsi col male per combatterlo. Riconoscere, per alcuni aspetti, la superiorità dei conquistadores non significa farne l'elogio; è necessario analizzare le armi della conquista se si vuole che essa un giorno abbia fine. Perché le conquiste non appartengono solo al passato.

Non credo che la storia obbedisca a un sistema, né che le sue pretese «leggi» consentano di dedurre le forme sociali future (o presenti). Credo invece che prendere coscienza della relatività, e quindi dell'arbitrarietà, di un segmento della nostra cultura significhi già modificarlo un poco; e che la storia (non la scienza, ma il suo oggetto) altro non sia che una serie di tali impercettibili modificazioni.

Nota bibliografica

Più avanti, nell'elenco dei riferimenti bibliografici, si troveranno indicate le opere citate nel testo in spagnolo, francese ed inglese; qui fornisco alcune indicazioni bibliografiche supplementari. I commentatori moderni sono presi in considerazione in base a un solo criterio: la loro possibile influenza sul mio testo. Questa nota, dunque, è solo una *tabula gratulatoria.*

Scoprire.

I testi utilizzati in questa sezione sono anzitutto quelli di Colombo, poi quelli dei suoi compagni e contemporanei (Chanca, Michele da Cuneo, Méndez), infine gli scritti degli storici dell'epoca (Pietro Martire, Bernáldez, F. Colombo, Oviedo, Las Casas). Fra le biografie moderne, quella di Madariaga (*Christophe Colomb*, Calmann-Lévy, Paris 1952; Le livre de poche, 1968) è ancora di gradevole lettura, a parte il suo razzismo. Una grossa biografia è stata di recente pubblicata in lingua francese: J. HEERS, *Christophe Colomb*, Hachette, Paris 1981. Il saggio di L. OLSCHKI, *What Columbus Saw on Landing in the West Indies*, in «Proceedings of the American Philosophical Society», 84 (1941), pp. 633-59, è uno dei pochissimi a toccare molto da vicino l'argomento di questo mio libro. Le conclusioni di Olschki sono – già a prima vista – diversissime dalle mie; ciò si spiega in parte con il punto di vista molto generale del suo lavoro, in parte con la sua ideologia eurocentrica. A. GERBI, *La natura delle Indie Nove. Da Cristoforo Colombo a Gonzalo Fernández de Oviedo*, Ricciardi, Milano-Napoli 1975 ha studiato, da un punto di vista ancora diverso, la percezione della natura in Colombo.

Sul fatto complessivo della scoperta, segnalerò tre opere.

Quella di P. CHAUNU, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes, XVI*^{e} *s.*, Puf, Paris 1969, contiene un'immensa bibliografia e copiose informazioni. Il libretto di J. H. ELLIOTT, *The Old World and the New, 1492-1650*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, è quanto mai suggestivo. Il libro di E. O'GORMAN, *The Invention of America*, Indiana University Press, Bloomington 1961, ha per argomento l'evoluzione delle concezioni geografiche legate alla scoperta dell'America.

Conquistare.

Una miniera inesauribile di notizie storiche e bibliografiche si trova nei quattro volumi della *Guide to Ethnohistorical Studies* (pubblicata sotto la responsabilità di H. F. Cline), che costituiscono i volumi XII-XV dell'*Handbook of the Middle American Indians*, University of Texas Press, Austin 1972-75.

Per la conoscenza della società azteca le fonti più preziose sono: *a)* le descrizioni, compilazioni e traduzioni dei monaci spagnoli (ho utilizzato quelle di Motolinia, Durán, Sahagún, de Tovar, de Landa, e la *Relación de Michoacán*), alle quali va aggiunta la descrizione di un laico, A. de Zurita; *b)* gli scritti, in lingue indiane o in spagnolo, di indiani o di meticci (Tezozomoc, Ixtilxochitl, J. B. Pomar, i *Libros de Chilam Balam,* gli *Anales de los Cackchiqueles, Chimalpain*). I riferimenti a Sahagún rinviano al *Codice Fiorentino* (siglato *CF*), che è la versione illustrata e bilingue del suo libro (per tutti i passi di cui si possiede il testo nahuatl), o alla *Historia general de las cosas de la Nueva España* (per gli altri passi).

Fra i conquistadores, gli autori più importanti sono Cortés (rapporti a Carlo V e altri documenti) e Bernal Díaz del Castillo (*Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*). Ho utilizzato anche le più brevi cronache di J. Díaz, F. de Aguilar, A. de Tapia, D. Godoy. Documenti

inediti sono forniti anche dai primi storici, come Pietro Martire, Gómara, Oviedo e Las Casas.

Sulle ragioni della vittoria spagnola, cfr. J. SOUSTELLE, *Rencontre de la civilisation hispanique et des civilisations indigènes de l'Amérique*, Paris s.d. (ciclostilato). Sugli *huehuetlatolli* mi sono servito dello studio di THELMA D. SULLIVAN, *The Rhetorical Orations, or Huehuetlatolli, Collected by Sahagún*, in *Sixteenth-Century Mexico, The Work of Sahagún*, a cura di M. S. Edmonson, University of New México Press, Albuquerque 1974, pp. 79-109. Sul mito di Quetzalcoatl, cfr. l'opera fondamentale di. J. LAFAYE, *Quetzalcoatl et Guadalupe,* Gallimard, Paris 1974, e le note di A. Pagden alla sua notevole traduzione in lingua inglese delle lettere di Cortés. Sul pensiero azteco, ho utilizzato il libro di M. LEÓN-PORTILLA, *Filosofia nahuatl*, México 1959 (versione inglese: *Aztec Thought and Culture, A Study of the Ancient Nahuatl Mind*, University of Oklahoma Press, Norman 1963). I libri di Octavio Paz, come *Le labyrinthe de la solitude* e *Critique de la pyramide* (Gallimard, Paris 1972), costituiscono una preziosa fonte di riflessione per tutti coloro che si interessano della storia del Messico.

Il contesto entro il quale ho effettuato il confronto fra aztechi e spagnoli deve molto ai lavori di sociologia comparata di Louis Dumont, in particolare *Homo hierarchicus*, Gallimard, Paris 1966; *Homo aequalis*, Gallimard, Paris 1977; *La conception moderne de l'individu,* in «L'Esprit», febbraio 1978, pp. 3-39. Sugli effetti della presenza o della mancanza di scrittura, cfr. J. GOODY, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1977 (trad, franc. *La raison graphique,* Minuit, Paris 1978). L'idea di improvvisazione come caratteristica della civiltà occidentale nel Rinascimento l'ho tratta dal saggio di STEPHEN GREENBLATT, *Improvisation and Power*, in *Literature and Society*, a cura di

E. Said, The John Hopkins University Press, Baltimore & London 1980, pp. 57-99; l'autore cita anche la storia dei lucaiani in Pietro Martire. Sul rapporto fra prospettiva lineare e grandi scoperte rinascimentali, cfr. – fra gli altri – S. Y. EDGERTON jr, *The Art of Renaissance Picture-Making and the Great Western Age of Discovery*, in *Essays presented to Myron P. Gilmore*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1978, II, pp. 133-53. Per le caratteristiche formali della rappresentazione presso i messicani, fanno testo gli scritti di D. Robertson; cfr., ad esempio, *Mexican Indian Art and the Atlantic Filter. Sixteenth to Eighteenth Centuries*, in *First Images of America*, a cura di F. Chiapelli, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1976, I, pp. 483-94.

Amare.

Le fonti utilizzate in questo capitolo sono, in gran parte, quelle di cui mi sono avvalso nel capitolo precedente. Ad esse vanno aggiunte le altre opere di Las Casas, i trattati di Sepúlveda e di Vitoria e molti documenti provenienti da autorità civili e religiose.

Gli storici della demografia che hanno trasformato le nostre idee sulla popolazione indiana degli anni precedenti e successivi alla conquista vengono spesso designati col nome di «scuola di Berkeley». Cfr., in particolare, le opere di S. COOK e W. W. BORAH, *The Indian Population of Central Mexico (1531-1610),* University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1960; *Essays in Population History: Mexico and the Caribbean*, ivi, 1971. Sul dibattito Las Casas-Sepúlveda e sulle questioni connesse, ho utilizzato le opere di L. Hanke (in particolare *Aristotle and the American Indian*, Indiana University Press, Bloomington & London 1970, e *All mankind is One*, Northern Illinois University Press, DeKalb (Ill.) 1974), S. ZAVALA, *L'Amérique latine, Philosophie de la conquête*, Mouton-Paris-

La Haye 1977, M. BATAILLON, *Études sur Bartolomé de Las Casas*, Centre de recherches de l'Institut d'études hispaniques, Paris 1965, e la raccolta collettiva *Bartolomé de Las Casas in History*, pubblicata sotto la direzione di J. Friede e B. Keen, Northern Illinois University Press, DeKalb (Ill.) 1971.

Si trovano molte notizie sull'immagine degli aztechi in Occidente in B. KEEN, *The Aztec Image in Western Thought*, Rutgers University Press, New Brunswick (N.J.) 1971, e sull'influenza globale della scoperta e della conquista in *First Images of America*, 2 voll., a cura di F. Chiapelli, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1976.

Conoscere.

Su Vasco de Quiroga ho consultato S. ZAVALA, *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, Porrúa, México 1965, e F. B. WARREN, *Vasco de Quiroga and his Pueblo-Hospitals of Santa Fe,* Academy of American History, Washington 1963. Su Sahagún due fonti mi sono state particolarmente utili: il volume collettaneo pubblicato sotto la direzione di M. S. EDMONSON, *Sixteenth Century Mexico, the Work of Sahagún*, University of New Mexico Press, Albuquerque 1974 (in particolare lo studio di A. Lopez sui questionari); e i testi raccolti nella *Guide to Ethnohistorical Studies*, parte seconda, 1973 (vol. XIII dell'*Handbook* già ricordato). L'opera di R. RICARD, *La conquête spirituelle du Mexique* (Institut d'ethnologie de Paris, Paris 1933) è sempre molto istruttiva; quella di G. BAUDOT, *Utopie et histoire au Mexique* (Privat, Toulouse 1976) contiene numerose informazioni. Ho trovato suggestivo l'articolo di F. LESTRINGANT, *Calvinistes et cannibales*, in «Bulletin de la Société du protestantisme français», nn. 1 e 2 (1980), pp. 9-26 e 167-92.

Epilogo.

E. Levinas, filosofo dell'alterità, è l'autore di *Totalité et infini*, M. Nijhoff, La Haye 1961 (trad. it. *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1980). Qui cito *L'humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972, p. 43. Blanchot parla del neutro in *L'entretien infini,* Gallimard, Paris 1969, e Barthes in *Roland Barthes*, Seuil, Paris 1975. Il riferimento ad Auerbach rinvia a *Philologie und Weltliteratur*, in *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, Francke, Berne 1967; per Saïd, cfr. il suo libro *L'orientalisme*, Seuil, Paris 1980. Di Herzen cito le *Sobranie sochinenij*, in 30 voll., Mosca-Leningrado 1955 (vol. V, p. 62). L. Dumont evoca alcune caratteristiche della modernità nelle opere già citate e in *La communauté anthropologique et l'idéologie*, in «L'Homme», XVIII (1978), n. 3-4, pp. 83-110. È possibile accedere ai testi di Bachtin sull'alterità e l'esotopia attraverso il mio libro *Mikhail Bakhtine, le principe dialogique*, Seuil, Paris 1981.

Sull'opposizione discorso narrativo/discorso sistematico, cfr. H. WEINRICH, *Structures narratives du mythe*, in «Poétique», I (1970), 1, pp. 25-34, e K. STIERLE, *L'histoire comme exemple, l'exemple comme histoire*, ivi, III (1972), 10, pp. 176-98.

Vorrei infine ringraziare tutti coloro che, con i loro interventi orali o scritti, mi hanno aiutato a correggere le precedenti stesure di questo mio lavoro, e in particolare Catherine Malamoud, Fedora Cohan, Esther Pasztory, Diana Fane.

Fonti e richiami bibliografici.

J. DE ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, Fondo de Cultura Económica, México 1962.

F. DE AGUILAR, *Relación breve de la conquista de la Nueva España*, Porrúa, México 1954.

Anales de los Cackchiqueles (.Memorial de Solola), Tìtulo de los Senores de Totonicapan, Fondo de Cultura *Económica*, México 1950.

ARISTOTELE, *La politica*, Laterza, Bari 1966.

A. BERNALDEZ, Historia de los Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel, Granada 1856.

L. DE BIENVENIDA, *Carta a Don Felipe*, 10 febbraio 1548, in *Cartas de Indias* , I, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid 1974.

G. BRUNO, *De l'infinito*, *universo e mondi*, in *Opere italiane*: I, *Dialoghi metafisici*, con note di Giovanni Gentile, seconda edizione riveduta e accresciuta, Laterza, Bari 1925.

A. N. CABEZA DE VACA, *Naufragios y Comentarios*, Taurus, Madrid 1969. Trad. it. Einaudi, Torino 1989.

Cantares mexicanos, México 1904.

CARLO V, *Cédula*, 1530, in D. DE ENCINAS, *Cedulario Indiano* (1596), Cultura Hispánica, Madrid 1945-46. Trad. it. S. ZAVALA, *Il pensiero politico della conquista*, Ponte alle Grazie, Firenze 1991.

Carta... a Mr. de Xevres, 4 giugno 1516, in *Colección de documentos inéditos... América*, VII, Madrid 1867, pp. 397-430.

U. CHAUVETON, *Aux lecteurs chrestiens*, in J.

BENZONI, *Histoire nouvelle du Nouveau Monde,* Lyon 1579.

D. S. A. M. CHIMALPAHIN, *Sixième et septième relations,* Paris 1889 (edizione bilingue).

Codice Fiorentino, Monographs of the School of American Research, Santa Fe 1950-69, 12 voll. Trad. it. parziale in T. TODOROV e G. BAUDOT, *Racconti aztechi della Conquista,* Einaudi, Torino 1988.

C. COLOMBO, *Raccolta di documenti e studi,* pubblicati dalla R. Commissione Colombiana pel quarto centenario della scoperta dell'America, auspice il Ministero della Pubblica Istruzione, Roma 1892-1894, 2 voll. Trad. it. parziale in *Nuovo Mondo. Gli Italiani,* Einaudi, Torino 1991.

F. COLOMBO, *Le historie della vita e dei fatti di Cristoforo Colombo,* a cura di Rinaldo Caddeo, 2 voll., Iei, Milano 1958. Ed. parziale in *Nuovo Mondo* cit.

H. CORTÉS, *Cartas y documentos,* Porrúa, México 1963. Trad. it. *La conquista del Messico,* Rizzoli, Milano 1980.

Dialoghi. Trad. ingl. *The Aztec-Spanish Dialogues of 1524*, in «Alcheringa», IV (1980), 2, pp. 52-193 (edizione bilingue).

J. DÍAZ, *Itinerario…,* in J. GARCÍA ICAZBALCETA, *Colección de documentos para la historia de México,* I, México 1858, pp. 281-308 (con l'«originale» italiano).

B. DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 2 voll., Porrúa, México 1955. Trad. it. *La conquista del Messico,* Longanesi, Milano 1968.

B. DURÁN, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2 voli., Porrúa, México 1967. Trad. it. parziale in TODOROV e BAUDOT, *Racconti aztechi* cit.

G. FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, *Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar*

Océano, 5 voll., Biblioteca de Autores Españoles, Madrid 1959, T. I 17-21.

J. FERRER, *Carta a Colón,* 5 agosto 1495, in M. FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, *Colección de los viages y descubrimientos,* II, Madrid 1825.

FRANCESCO ALLÈ DA BOLOGNA, *Lettera a Clemente di Monelia,* in *Nuovo Mondo* cit.

D. GODOY, *Relación a H. Cortés,* in *Historiadores primitivos de Indias,* I, Biblioteca de Autores *Españoles*, XXII, Madrid 1877.

ISABELLA DI CASTIGLIA e FERDINANDO D'ARAGONA, *Carta… a D. C. Colón,* in M. FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, *Colección de los viages y descubrimientos,* II, Madrid 1825.

F. DE ALVA IXTLILXOCHITL, *Relación de la venida de los Españoles,* in B. DE SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de Nueva España,* Porrúa, México 1956.

D. DE LANDA, *Relación de las cosas de Yucatán,* Porrúa, México 1959. Trad. it. *Relazione sullo Yucatán,* Paoline, Roma 1983.

B. DE LAS CASAS, *Apologética Historia Sumaria*, 2 voll., México 1967. Trad. it. parziale *La leggenda nera. Storia proibita degli spagnoli nel Nuovo Mondo,* a cura di A. Pincherle, Feltrinelli, Milano 1959.

– *Apología…*, Nacional, Madrid 1975.

– *Historia de las Indias,* 3 voll., Fondo de Cultura Económica, México 1951.

– *Opúsculos, cartas y memoriales,* Biblioteca de Autores Españoles, Madrid 1958, T. I 10. Trad. it. parziale *Brevissima relazione della distruzione delle Indie,* a cura di P. Collo, ECP, Firenze 1991.

Libro de los libros de Chilam Balam, Fondo de Cultura Económica, México 1948.

G. LÓPEZ, *Carta al Emperador,* in J. GARCÍA ICAZBALCETA, Colección de documentos para la historia de México, II, México 1866, pp. 141-54

F. LÓPEZ DE GÓMARA, *Historia de la conquista de México*, P. Robredo, México 1943.

J. LÓPEZ DE PALACIOS RUBIOS, *Requerimiento,* in *De las islas del Mar Océano,* México 1954. Cfr. S. Benso, *La conquista di un testo,* Bulzoni, Roma 1989.

N. MACHIAVELLI, *Il Principe* e *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio,* Feltrinelli, Milano 1960,

J. DE MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana,* Porrúa, México 1971.

MICHELE DE CUNEO, *Lettera a Gerolamo Annari,* in *Nuovo Mondo* cit.

T. DE MOTOLINIA, *Historia de los Indios de la Nueva España,* Porrúa, México 1969.

– e D. DE OLARTE, *Carta de Cholula*, 27 agosto 1554, in *Documentes inéditos del siglo XVI para la historia de México,* Porrúa, México 1914.

E. A. DE NEBRIJA, *Gramática de la lengua castellana,* Oxford 1926.

Ordenanzas de Su Magestad…, in *Colección de Documentos Inéditos… América,* Madrid 1871, T. 16.

PAOLO III, *Sublimis Deus.* Trad. spagn. *Documentes inéditos del siglo XVI para la historia de México,* Porrúa, México 1914.

PIETRO MARTIRE D'ANGHIERA, *De Orbe Novo,* in Nuova Raccolta Colombiana, Roma 1988.

J. B. POMAR, *Relación de Tezcoco,* México 1941.

V. DE QUIROGA, *Documentos,* Polis, México 1939.

S. RAMÍREZ DE FUENLEAL, *Carta,* 3 novembre 1932, in *Colección de Documentos Inéditos… América,* Madrid 1870, T. 13.

Relación de las ceremonias y ritos, población y gobierno de los Indios de la provincia de Michoacán, Aguilar, Madrid 1956.

B. DE SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de Nueva España,* 4 voll., Porrúa, México 1956. Trad. it. parziale *Storia indiana della conquista di Messico,* Sellerio, Palermo 1983.

SALMERÓN, MALDONADO, CEYNOS e V. DE QUIROGA, *Carta a Su Magestad,* 14 agosto 1531, in *Colección de Documentes Inéditos… América,* Madrid 1874, T. 41.

J. DE SAN MIGUEL, *Carta,* 20 agosto 1550, in J. FRIEDE, *Las Casas y el movimiento indigenista en España y América en la primera mitad del siglo XVI,* in «Revista de Historia de América», XXXIV (1952).

J. G. DE SEPÚLVEDA, *Del Reino y los Deberes del Rey,* in *Tratados politicos,* Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1963.

Sumario de residencia, 2 voll., México 1852-53.

A. DE TAPIA, *Relación sobre la conquista de México*, in J. GARCÍA ICAZBALCETA*, Colección de documentos para la historia de México*, II, México 1866.

A. TEZOZOMOC, *Crónica Mexicana*, Vigil-Leyenda, México 1944.

J. DE TOVAR («manoscritto Tovar»), in *Origines et Croyances des Indiens du Méxique*, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1972 (edizione bilingue; contiene anche la lettera ad Acosta).

P. DE VALDIVIA, *Cartas*, Sevilla 1929.

F. DE VITORIA, *De Indis, De Jure Belli*, in *Relecciones teológicas del Maestro Fray F. de V.,* tomi 1-2, Madrid 1934.

J. DE ZUMÁRRAGA, *Carta a Su Magestad,* 27 agosto 1529, in J. GARCÍA ICAZBALCETA*, Don Fray Juan de*

Zumárraga, II, Porrúa, México 1947.
A. DE ZURITA (o ZORITA), *Breve y sumaria relación de los Señores de la Nueva España,* Mexico 1942.

Nel secolo che segue il primo viaggio di Cristoforo Colombo, le regioni dei Caraibi e del Messico sono lo scenario di avvenimenti fra i più sconvolgenti nella storia degli uomini. Todorov ripercorre quelle vicende, leggendole – attraverso le più famose cronache e relazioni di Cortés, Las Casas, Durán, Sahagún – non tanto come incontro-scontro fra due civiltà, quanto come scoperta e impatto con l'«altro».

Di Tzvetan Todorov (Sofia **1939**) Einaudi ha pubblicato:

Critica della critica*;* Racconti aztechi della conquista *(con Georges Baudot);* Michail Bachtin. Il principio dialogico; Noi e gli altri*;* Le morali della storia.

In copertina: Cristoforo Colombo in una illustrazione seicentesca.

---

[1] I riferimenti bibliografici che appaiono nel testo sono dati in forma abbreviata; per le indicazioni complete, cfr. la *Nota bibliografica_* in fondo al libro. I numeri fra parentesi, salvo indicazione contraria, rinviano ai capitoli, alle sezioni, alle parti, ecc., e non alle pagine.

[2] Noto personaggio di fumetti e cartoni animati francesi [N.d.T.]

[3] Sarebbe più esatto chiamarli *mexicas* anziché «aztechi», e scrivere *Motecuhzoma* il nome del loro «imperatore». Ma ho preferito attenermi all'uso comune.

[4] Segnalo qui una carattteristica stilistica dei testi in lingua nahuatl: un'espressione è, non di rado, seguita da espressioni sinonime. Il procedimento del parallelismo è abbastanza comune; ma, in più, Sahagún – interesato com'era alle capacità espressive della lingua – aveva chiesto ai suoi informatori di fornirgli, ogni volta tutte le espressioni possibili per una sola e medesima cosa.

[5] II proverbio, nella sua interezza, dice: «Dal bosco uscirà quel che distruggerà il bosco» [N.d.T.]

[6] Si tratta del famoso vulcano Popocatepetl («la montagna fumante»), alto 5420 m [N.d.T]

INDICE